

VERHANDELINGEN

RAKENDE DE

NATUURLIJKE EN GEOPENBAARDE

GODSDIENST,

UITGEGEVEN DOOR


TEYLLERS

GODGELEERD GENOOTSCHAP.

Nieuwe Serie.

EERSTE DEEL.

2^e STUK.



TE HAARLEM, BIJ
DE ERVEN F. BOHN.

1869.

JAN 12 1890
THEOLOG. SECT.

✓
FERDINAND CHRISTIAN BAUR.

VOLLEDIG EN KRITIESCH OVERZICHT

VAN ZIJN

WERKZAAMHEID

OP

THEOLOGIESCH GEBIED,

DOOR

✓
S. P. HERINGA,

Doctor in de Godgeleerdheid en Predikant te Zuidcharwoude.

Uitgegeven door Teyler's godgeleerd Genootschap.



TE HAARLEM, BIJ
DE ERVEN F. BOHN.

1869.



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

I N H O U D.

INLEIDING	Blz. 1— 59
§ 1. De theologie in Duitschland vóór het optreden van Baur	" 3— 32
§ 2. Leven en lotgevallen van Baur	" 33— 57
§ 3. Verdeeling	" 58, 59
EERSTE DEEL. — VOORBEREIDENDE WERKZAAM- HEID VAN BAUR	" 60—174
H o o f d s t u k I. — Studiën over de godsdiensten der oudheid	" 61— 95
H o o f d s t u k II. — Eerste kritische operatiën	" 96—174
TWEEDE DEEL. — BAUR'S HISTORIESCH-KRITI- SCHE WERKZAAMHEID.	" 175—501
H o o f d s t u k I. — Geschiedenis der kristelijke oorkonden	" 177—309

Hoofdstuk II. — Geschiedenis der kristelijke leerstellingen	„ 310—405
Hoofdstuk III. — Geschiedenis van het kristendom en der kristelijke kerk . .	„ 406—501
BESLUIT	„ 502—511
<hr/>	
AANTEEKENINGEN	„ 515—571

INLEIDING.

„Wanneer een hoogleeraar, genaamd F. C. BAUR, na een leven, ja van openbaar verzet tegen de heerschende denkbeelden, maar tevens van onverdrooten arbeid en moedigen ijver, vreemd aan alle eer-, gunst- of winstbejag, na jarenlange overgegevenheid aan de wetenschap en haar alleen, eindelijk in hoogen ouderdom maar tot de laatste ure toe op zijn post en vooraan in het gelid, bezwijkt, dan is er nauwelijks iemand die het opmerkt, althans in ons vaderland.“

Deze woorden, door onzen PIERSON in 1861 gesproken,¹ mogen toen ten volle waar zijn geweest; voor zoover zij echter een akte van beschuldiging, een verwijt van onbekendheid met de theologie onzer dagen in zich sluiten, behooren zij nu reeds tot de geschiedenis, zij zijn op ons vaderland niet meer van toepassing, sedert TEYLER's godgeleerd Genootschap, voor 't jaar 1866, ten tweedenmale de navolgende Prijsvraag uitschreef:

„Een volledig en kritisch overzicht van de werkzaamheid van FERDINAND CHRISTIAN BAUR op theologisch gebied.“

Om aan den eisch, in deze Prijsvraag gesteld, te kunnen voldoen, schijnt het vóór alles noodig een nauwkeurige voorstelling te hebben van de theologische wereld, waarin BAUR bij zijn eerste optreden zich bewoog. Want hoezeer hij ook bij zijne studiën zijn zelfstandigheid wist te bewaren, welk een afkeer hij ook én in zich zelf én in zijne leerlingen van het „jurare in verba magistri“ moge gehad hebben, ook BAUR heeft ruimschoots de vruchten geplukt van de onderzoekingen door anderen vóór hem gedaan. Natuurlijk behoeven wij hier geen volledige geschiedenis te geven van al wat op kerkelijk en theologisch gebied was voorbereid. Slechts in zover hebben wij er hier melding van te maken, als noodig is om ons het optreden van BAUR te verklaren.

De Schrijver dezer Verhandeling, die zich tot de beantwoording der bovenstaande Prijsvraag aangordt, heeft daarom gemeend, alvorens het verlangde overzicht van BAUR's theologische werkzaamheid te geven, een tweetal §§ te moeten voor op zenden, waarin hij eerst een geschiedkundig overzicht tracht te leveren van den gang der theologische denkbeelden in Duitschland vóór het optreden van BAUR, daarna het een en ander in 't midden brengt over BAUR's leven en lotgevallen, voor zover deze eenig licht kunnen verspreiden over 's mans theologischen werkkring.

§ I.

DE THEOLOGIE IN DUITSCHLAND VÓÓR HET OPTREDEN
VAN BAUR.

De protestantsche theologie, welke met BAUR een nieuwe fase harer ontwikkeling intrad, is herkomstig uit de achttiende eeuw. Als wij hare geschiedenis hebben geraadpleegd, dan kennen wij hare beide voornamste karaktertrekken. Deze zijn die van verzet tegen het bestaande, en van vernieuwing van het oude. Beiden vinden wij als kritische en dogmatische richting terug tijdens BAUR's optreden. De geschiedenis dezer theologie splitst zich dus in twee tijdvakken. Het eerste tijdvak, 't welk van het midden der vorige eeuw een aanvang neemt, noemen wij dat van oppositie tegen de heerschende kerk. Het tweede is dat der Restauratie, en dagteekent van het jaar 1815.

Het tijdvak van oppositie tegen de kerk.

Onder dezen naam vatten wij samen al die pogingen welke in den loop der 18^{de} eeuw door de wetenschap aangewend werden om de protestantsche kerk van haar goddelijk karakter te ontdoen, haar het recht eener onfeilbare leer te betwisten en tegenover het godsdienstig beginsel dat der vrijheid, 't welk het protestantisme oorspronkelijk ook eigen was, te doen gelden. Het voorbeeld, bij monde van CARTESIUS door de wijsbegeerte gegeven, werd door de theologie gevolgd. Even als gene de dienstbaarheid aan de Kerk had opgezegd, verliet nu ook deze het oude diensthuis, om weldra een vereeniging met hare zusterwetenschap te beproeven. „In de 18^{de} eeuw — zegt KANT — trad de menschheid uit den staat der onmondigheid.” 't Was de tijd waarin zich een hevige strijd ontwikkelde, niet meer tusschen de belijdenissen der onderscheidene kerkgenootschappen, maar tusschen rede en openbaring, tusschen denken en gelooven, waarbij de confessioneele belangen op den achtergrond geschoven werden. Een tijd, toen subjektivisme de plaats innam van het objektief gegevene, en de individu hare lang geschondene rechten hernam. In den aanvang dezer 18^{de} eeuw ontmoeten wij in Duitschland het piëtisme, die richting welke het eerst de behoefte aan vrijheid bevredigde, door de leeringen der Kerk

in uitspraken van het vrome gevoel om te zetten. Doch zijne vrijheid was een gebondene, schuw sloot het elken invloed der beschaving buiten, spoedig werd zijne vroomheid bibliolatrie; maar vooral om zijn separatistischen geest was van deze zijde geen nieuwe opwekking voor Duitschland te verwachten. Deze kwam nu inderdaad van het buitenland, van Engeland, en wel van een minder bevriende zijde: het deïsme, dat wij hier niet nemen in den zin van een wijsgeerig stelsel, maar dat, hoewel samenhangende met de bestaande wijsgeerige stelsels, als praktische richting zich kenmerkte door een min of meer hevige oppositie tegen de bestaande machten, de Kerk en het Kristendom. Uit de denkbeelden, welke de deïsten (COLLINS, TOLAND, TINDAL, WOOLSTON, MORGAN) en de engelsche moralisten (SHAFTESBURY, MANDEVILLE) predikten, kunnen wij den aart dezer oppositie, en uit de snelheid waarmee zij zich over het vasteland van Europa verbreidde, haar groote beteekenis voor dien tijd leeren kennen. De leer van het deïsme kwam hierop neer: „de rede is alleen de toetsteen van alle pozitieve godsdiensten.“ Daaruit volgde, dat sommigen van het kristendom alleen datgene behielden wat met de uitspraken van hun gezond verstand overeenkwam en 't welk zij „natuurlijken godsdienst“ noemden, anderen het voor priesterbedrog uitkreten en het geheel verwierpen, terwijl beiden de vrijheid der gedachte, het zoogenaamd „vrijdenken“ in hun banier droegen. Als naturalisme verbreidde zich dit deïsme in Frankrijk. In Duitschland gaf het de geboorte aan het rationalisme, dat dáár opge-

nomen, werd in den breeden stroom der „Verlichting“, waarop wij nu onze aandacht te vestigen hebben.

De naam „Aufklärung“ komt niet uitsluitend toe aan de theologie. Wij moeten dus, om dit gewichtig verschijnsel in de geschiedenis van Duitschlands beschaving te verklaren, ons gezichteinde een weinig uitbreiden, daartoe onzen blik slaan ook op de politieke gebeurtenissen, en op hetgeen er voor de ontwikkeling der kunst en der wetenschap in dezen tijd gedaan werd. Zóó zullen wij den innerlijken band die de verschillende feiten vereenigt opmerken en ze als uitingen van één en denzelfden geest, als één zamenhangend geheel begrijpen.

Vestigen wij in de eerste plaats onze aandacht op den politieken toestand in Duitschland, wij ontmoeten hier FREDERIK den tweeden, den grondlegger van Pruissen's grootheid, die én door zijne schitterende wapenfeiten én door zijn vrijzinnig bestuur niet alleen de aandacht van gantsch Europa tot zich trok, maar ook het voorbeeld werd van vele staatsmannen, zooals POMBAL, CHOISEUL, AMANDA, STRUENSEE en van vorsten, als Jozef II. Nadat hij, getrouw aan zijne antimacchiavellistische² beginselen, dat de koning „de eerste dienaar van den staat“ moet zijn, de rechtspleging verbeterd en de misbruiken, uit de middel-eeuwen afkomstig, afgeschaft had, openbaarde hij dienzelfden geest van verzet tegen het bestaande, door ook op elk ander gebied, 't zij zijdelings 't zij rechtstreeks, als beschermer der vrijheid op te treden. Hij is daardoor gedurende al de jaren zijner regering (1740—1786) de leider

der beweging geweest. Hij verhief de vrijzinnige denkbeelden, die tot nog toe met geweld onderdrukt waren geweest, tot de heerschende macht in staat en kerk. Het is bekend dat hij kort na zijne troonsbestijging den hoogleeraar WOLFF, die op aanstoken zijner piëtistische tegenstanders uit Halle verdreven was, in zijn eer en ambt herstelde.³ De heerschezucht der geestelijken ging hij te keer door het uitvaardigen van een bevel, dat alle godsdiensten getolereerd en dat „ieder naar zijn façon zalig worden zou.“⁴ En voor de poësie en kunst heeft hij evenzeer, hoewel niet rechtstreeks, heilzaam gewerkt.

„Het is — zegt HETTNER⁵ — een zonderlinge ironie der geschiedenis, dat FREDERIK de Groote, die met zoo groote voorliefde den franschen smaak voorstond, juist door zijn eigene daden het meest heeft toegebracht om de fransche litteratuur van haar gezach te berooven en daarentegen nationale dichtkunst in het hart van zijn eigen volk te wekken. Roszbach werd de duitsche hyppokrene, waar de nationale dichtkunst van Deutschland het eerst ontsprong.“

FREDERIK de Groote heeft dus verheffend op zijn volk gewerkt. Nu zien wij in de dichtkunst de zoogenaamde „renaissance“ en de fransch klassieke richting van GOTTSCHED voor de volkspoësie der zwitserse school onder BOMMER en BREITINGER eerst plaats maken, daarna een verbinding met haar aangaan en wel door LESSING, die tot een nieuwe beoefening der schoone kunsten in den geest van SHAKESPEARE zoowel als van de oude klassieken aan-

vuurde, een taak eerst door GOETHE en SCHILLER geheel voltooid. Op 't gebied der beeldende kunst sloot de groote WINCKELMANN het tijdvak af, waarin de fransche rococo-stijl de vrije ontwikkeling belemmerde, en bracht nieuw leven, door de aandacht te vestigen op het grieksche kunstschoon. Eindelijk in de muziek, traden na HASSE SEBASTIAN BACH en HÄNDEL op als dragers der nieuw ontwaakte nationaliteit.

Aangevuurd door zulke voorbeelden, gesterkt door de sympathie van het beschaafde deel des volks, beschermd door den machtigen arm van een verlicht vorst, ondernam dan nu ook de theologie, in verbinding met de wijsbegeerte, den strijd met de kerk en begon zich van haar te emanciperen. Het eerste sein werd ook hier door het buitenland gegeven. Engeland ging voor, Frankrijk volgde, nu werd ook Duitschland wakker en werd spoedig van volgeling voorganger, van leerling leermeester. Wat in de fransche litteratuur aan gehalte ontbrak, werd vergoed door den geleerden arbeid der engelsche deïsten. Hunne geschriften werden in talrijke vertalingen op het vaste land verspreid. En hoe ook velen daartegen hun stem verhieven en over het toenemend ongeloof klaagden, juist die tegenstand prikkelde de lust tot onderzoek slechts meer. Bij de algemeene verachting van nationaliteit en de overhelling tot vreemde zeden was het natuurlijk dat in de theologie evenzeer als in de litteratuur de vreemde denkbeelden gereeden ingang vonden. Doch tevens moesten beiden weder een verandering onder-

gaan, toen het nationale gevoel ontwaakte en men op nieuw begon prijs te stellen op vrijheid en zelfstandigheid. Duitschland heeft echter dat vrijheidsgevoel nooit geheel kunnen verzaken. In zijn edelste zonen bleef het bewaard. Daarom behield het ook in de wetenschap zijn zelfstandigheid en zijn eigenaardig karakter, daarom stonden nevens de fransche en engelsche de d u i t s c h e verlichtingsmannen op en ontwikkelde zich naast het deïsme en het naturalisme het rationalisme, dat, ook in den onvoltooiden vorm waarin het zich vóór KANT bevond, blijvende vruchten gedragen heeft.

Wij onthouden ons hier van een volledige bepaling van dit rationalisme. Onvastheid — zegt BAUR ⁶ — was nog het kenmerk van dezen tijd. Van daar dat deze rationalisten niet allen één van hart en één van ziel waren. Maar hunne gevoelens kruisten elkander en allen kwamen hierin overéén, dat zij zich in oppositie stelden tegen de kerk en de meening dat deze een goddelijke instelling is in beginsel altans opgaven. Het recht der rede tegenover de openbaring te handhaven en de grenzen van beide af te bakenen, dit was, zoo als bekend is, in die dagen de groote tijd-vraag. — Laat ons nagaan, hoe allen zich beijverden om van hunne verhouding tegenover het kerkgezach tot bewustheid te komen, en in welke beide fraktiën de verlichtingsmannen zich bij het beantwoorden dier vraag verdeelden.

Van LEIBNITZ kunnen wij hier ter nauwernood spreken. Als idealist staande tegenover de empirische wijsbegeerte van LOCKE, kunnen wij hem beschouwen als een voorloo-

der van die spekulatieve theologie onzer dagen, die sedert SCHELLING en HEGEL hun stelsel in overeenstemming meenen te kunnen brengen met het geloof der kerk. Volgens hun beweren komt hun wetenschap in hoegenaamd geen conflict met het dogma. Daarom kunnen zij ook niet geacht worden deel te hebben aan eenige anti-kerkelijke beweging noch haar op de een of andere wijze te bevorderen. Eveneens LEIBNITZ. Van een onoplosbare tegenspraak tusschen weten en gelooven, zooals BAYLE geleerd had, wilde hij niet weten. Daarom beweerde hij dat het geloof door het weten bevestigd kan worden, wendde al de kracht zijner logika aan om de veronderstellingen der kerk tegenover het twijfelend verstand te rechtvaardigen en nam ten laatste zijn toevlucht tot de reeds verworpene monstreuze onderscheiding van bovenredelijke en onredelijke waarheden (*supra* en *contra rationem*). De mogelijkheid en werkelijkheid der openbaring wil hij niet bewijzen maar alleen verklaren; overigens stelt hij haar *a priori* vast; „want — zegt hij — rede- en geloofswaarheid, gaven van denzelfden God zijnde, kunnen elkander niet weerspreken.” Met zulke halfheden en dubbelzinnigheden, die later door anderen dikwijls nagevolgd zijn — waarbij niet alleen het recht der rede miskend maar ook aan den eisch des geloofs niet voldaan wordt — bracht hij de groote vraag van zijn tijd niet tot beslissing. Zijn moderne scholastiek vond geen opgang, hij werd door beide partijen verworpen.⁷ Toch kan hij in zoover als een voorlooper van het rationalisme gelden, dat hij, tevens een bekwaam practicus zijnde, de

wetenschap voornamelijk aangewend wilde hebben ter bevordering der algemeene beschaving, waartoe hem zijn universeele kennis, welke hem tot een tweeden ARISTOTELES stempelde, bijzonder in staat stelde.

Eerst WOLFF, die de wijsbegeerte van LEIBNITZ van haar zuiver idealistisch karakter beroofde, kan als de vader van het rationalisme in Duitschland aangemerkt worden. Van uitgestrekten invloed is zijn werkzaamheid geweest. HEGEL heeft hem met recht vóór allen „den leeraar der Duitschers” genoemd. Want daar hij de wijsbegeerte in een populaireren vorm kleepte, bracht hij haar tot de massa des volks en maakte haar tot een aangelegenheid van algemeen belang. Zijn wetenschappelijke arbeid heeft voornamelijk hierin bestaan, dat hij aan den geopenbaarden een natuurlijke godsdienst ter zijde stelde, op zoodanige wijze echter dat gene naar dezen hervormd en dus zoo goed als overbodig gemaakt werd. Welke gevolgen deze onderscheiding voor het oude kerkelijk systeem hebben moest, was gemakkelijk te voorzien. Weldra stonden dan ook velen van de tegenovergestelde richting op om het dierbaar kleinood te beschermen; piëtisten en orthodoxen vereenigden zich om den gevreesden leeraar door verbanning onschadelijk te maken voor de hoogeschool van Halle. Andere daarentegen eigenden zich zijne denkbeelden, die hun de lang gewenschte verzoening tusschen wijsbegeerte en theologie schenen te beloven, met geestdrift toe en verbreidden ze weldra. Dezen, hoewel in den aanvang eenige beschroomdheid hen weerhield den meester in zijne konzekwentie's te

volgen, openbaarden later echter meerdere vrijmoedigheid in 't beoordeelen van het kerkelijk systeem.

Op dit Wolffianisme nu, een produkt van echt duitschen geest, oefende het deïsme zijn invloed uit, en bracht de mannen voort die in de bekende periode der „Verlichting“ de leiders der beweging voor het protestantsch Duitschland zijn geweest. Doch, terwijl zij met het oude braken, stelden zij zich allen toch niet op dezelfde wijze tegenover het gezach der bijbelsche openbaring en der kerkleer. Sommigen gingen enkel aanvallend te werk. Anderen dachten bij 't geen zij prijs gaven, ook aan dat wat nog behouden kon worden.

Men had in de eerste plaats de zoogenaamde populaire filozofen, zooals: NICOLAI, BASEDOW, MOSES MENDELSON. Het waren de eigenlijke verlichtingsmannen die van het standpunt der algemeene beschaving uit hunne denkbeelden den volke verkondigden. De eerste heeft gedurende de vijftig jaren, dat zijne „allgemeine deutsche Bibliothek“ heeft bestaan, schoon alles veroordeelende wat zijn nuchter verstand te boven ging, door zijn bevattelijken schrijftrant veel bijgedragen tot reiniging der denkbeelden en tot bevordering eener algemeene beschaving. BASEDOW, uit de scholen van LOCKE en ROUSSEAU voortgekomen, heeft den eersten stoot gegeven tot vernieuwing van het duitsche opvoedingsstelsel. MENDELSSOHN neemt de belangrijkste plaats onder de populaire filozofen in. Zijn voorname streven was het zedelijk element van den godsdienst op den voorgrond

te plaatsen. „Elke geloofsformule — zegt hij — leidt tot kerkrecht en elk kerkrecht tot geloofsdwang, welke evenzeer in strijd is én met het openbaar recht én met het waar belang van den godsdienst. Om het laatste te beschermen en de verdraagzaamheid tot wet te verheffen, moeten Kerk en Staat van alle uitwendige macht ontdaan of, wat hetzelfde is, van den Staat gescheiden worden.

De andere soort van verlichtingsmensen aan de vorige eenigzins tegenovergesteld waren: de apologeten. Zij verzetten zich tegen den invloed der engelsche deïsten en der fransche naturalisten. Niet slechts theologen maar ook natuurkundigen als EULER en HALLER,⁸ dichters als KLOPSTOCK en GELLERT behoorden tot hen. Met de populaire filozofen kwamen zij hierin overeen, dat zij in plaats van het oude iets nieuws wilden hebben, waarbij het hun echter om het behoud van den kristelijken godsdienst te doen was: dat nieuwe noemden zij het ware en eigenlijke kristendom. Om het kristendom de achting te verschaffen van alle denkenden en beschaafden, om alles waaraan men aanstoot konde nemen te neutraliséren, zochten zij het te moderniséren en met de smaak des tijds overeen te brengen. Helderheid, populariteit, algemeene bevattelijkheid, stichting waren de eerste eischen welke men aan het kristendom deed. Tot deze verlichtingsmensen behoorden de eigenlijk gezegde rationalisten vóór KANT, zooals: JERUSALEM, SACK, SPALDING, ZOLLIKOFER, TELLER. Zij bestreden de kerkleer maar hielden aan de openbaring vast, die volgens hunne opvatting, wat haar inhoud betreft,

met den natuurlijken of rede-godsdienst overeenkomt, dezen bevestigt en aanvalt, en alleen wat haar ontstaan en propagatie aangaat van den ander verschilt.

Het karakter van deze gantsche „Verlichting” is in haar praktische strekking gelegen. Zij zocht de door WOLFF in omloop gebrachte redelijke denkbeelden nog meer te populariséren en in 't algemeen in zaken de filozofie en religie betreffende alles zóó klaar en begrijpelijk, zóó praktisch en ten nutte voor 't algemeen te maken, als men maar eenigzins begeeren kon. Wat haar wetenschappelijk gehalte aangaat, zij hield zich eenvoudig aan de deïstische beschouwing van LOCKE en WOLFF en aan de geloofspunten: God, deugd en onsterfelijkheid, zonder zich evenwel te besmetten met de verregaande negatie's der fransche filozofie. Hieruit volgt dat zij niet mag beoordeeld worden naar streng wetenschappelijken maatstaf. Niet in 't geen zij voor de wetenschap gepresteerd heeft ligt haar verdienste, maar in den diep ingrijpenden en lang nawerkenden invloed dien zij uitoefende op het werkdadig leven. Uit de tegenstelling tegen de kerkelijke overmacht voortgekomen, was haar strijd voortdurend gericht tegen alles wat in de meeningen en gezindheden der menschen, in den toestand en de inrichting van den Staat en 't gezellig verkeer den nieuwen voorwaarts strevenden geest der godsdienstige vrijheid en verlichting zocht te verstoren. Had men reeds vroeger het subjektief belang tegen het objektief autoriteits-beginsel gesteld, zij wilde het subjektief beginsel van elken dwang ontslaan, en het de grootste vrijheid verzekeren. Van daar

haar negatieve houding tegenover de Kerk en haar verzet tegen onverdraagzaamheid, vooroordeelen en bijgeloof. Voorts mag het haar als een verdienste toegerekend worden, dat zij voornamelijk op de menschelijke zijde van het kristendom gelet, en daarbij de moraal tot middenpunt gesteld heeft. Haar leer was die der engelsche verlichtingsfilozofie, uitgedrukt met de woorden van POPE: *the proper study of mankind is man*. Steeds vaster en algemeener werd door haar de overtuiging dat de wet des zedelijken levens niet een bloot van buiten aangebracht gebod is, door den mensch alleen uit de letter der Schrift te verkrijgen, maar veeleer de onverbreekelijke eisch van zijn denkend bewustzijn, die wederom met noodzakelijkheid voortvloeit uit zijn eigene natuur. — Maar hare gebreken vallen daarbij niet minder in 't oog. Zij miste den zin voor godsdienst, voor bespiegeling, voor de geschiedenis en een diep ingaan in 't verleden, i. e. w. voor 't ideale. De apologeten vooral namen in hunne verdediging van 't kristendom zooveel van hunne deïstische tegenstanders over, beide richtingen waren zóó met en in elkander verwickeld, dat men „in den donker vijand en vriend niet meer onderscheiden konde, en velen om de vesting zelvé te redden de buitenwerken prijs gaven.⁹ Zij maakten zich daarbij aan een halfheid en dorheid schuldig die verdienen door LESSING gegeeseld te worden.¹⁰

Boven deze halfslachtige theologie verhief zich SEMLER, in wien al de richtingen van het rationalisme samenliepen, en die met recht het hoofd van alle neologen en twijfelaars

der 18^{de} eeuw genoemd wordt. Wel koesterde ook hij nog, uitgegaan van de piëtistische school te Halle en, als vriend van BAUMGARTEN, doortrokken van de beginselen der wolfaansche filozofie, te veel eerbied voor de Kerk om met haar gantschelijk te breken, zoodat hij van de loochening der openbaring door de wolfenbuttelche fragmenten en door BAHRDT niets wilde weten; toch heeft hij aan het gezach der Kerk groote afbreuk gedaan door zijn onderscheiding van religie en theologie, door zijn grondige historische onderzoekingen en door zijn toepassing der kritiek op de bijbelsche geschriften, waardoor hij aan de schadelijke inspiratieleer voor goed alle kracht ontnomen heeft. Gebruik makende van LOCKE's grondstelling dat het ware kristendom de natuurlijke godsdienst is die echter in den loop der tijden op verschillende wijze verminkt is geworden, heeft ook SEMLER het doel gehad de kern van de schaal, d. i. het zuiver redelijke en zedelijke van 't kristendom van zijne plaatselijke en tijdelijke beperkingen te onderscheiden, en gaf daardoor aan de Kristelijke geloofsleer, het schriftonderzoek en de kerkgeschiedenis een geheel nieuwen vorm. Groot zijn zijne verdiensten als exegeet en als beoefenaar der kerkgeschiedenis. Wat het laatste betreft, de geschiedenis van de eerste eeuwen der kristelijke kerk, welke zelfs de engelsche deïsten nog als een idylle van de reinste onschuld en eensgezindheid beschouwden, heeft hij met medogenlooze scherpte van blik tot op de geheimste draden vervolgd, om haar de onverdiende glorie van het martelaarschap af te nemen en het oude vooroordeel te vernietigen,

als ware de apostolische kerk het volmaakte en voor alle tijden gebiedend voorbeeld van ware kristelijke kennis en deugd. Door zijn diepere opvatting van den oorsprong van het kristendom en zijn onderscheiding eener petrinische en eener paulinische, of, zooals hij deze noemde, eener gnostische richting, heeft reeds SEMLER den grondslag gelegd voor de latere onderzoekingen van dezen aart, en als 't ware den eersten stoot gegeven aan die kritische beweging, welke door BAUR met veel steviger hand bestuurd is geworden.

Maar het scherpst sprak zich omtrent dezen tijd de oppositie tegen het bestaande uit door twee mannen, die de kloof tusschen de kerkelijke en anti-kerkelijke partijen volkomen maakten, nl. REIMARUS, de ongenoemde schrijver der wolfenbuttelsche fragmenten,¹¹ en vooral LESSING. De eerste ging daarin zoover, dat hij het werkelijk bestaan van alle openbaring ontkende. Wat wij ten aanzien van SEMLER gezegd hebben geldt ook hem, dat nl. reeds met zijn werkzaamheid de theologische arbeid van BAUR in een meer onmiddelijk verband staat. Met REIMARUS vangt de rei der ontwikkeling aan, welke van LESSING tot op de nieuwe tubingsche school voortloopt.¹²

LESSING is reeds boven de mannen der eigenlijke „Verlichting“ uitgegroeid. Hij stond kritisch tegenover de bewustheid van zijn tijd, en vormde den overgang van het oppervlakkig rationalisme uit het midden der 18^{de} eeuw tot de historisch-kritische methode der daaropvolgende periode: Niet slechts de overdreven eischen der orthodoxie ging hij, blijkens zijne „Anti-Götze“ met vernietigende

kracht te keer, maar hij riep ook de mannen der „Verlichting“ tot de orde en wees, gelijk vroeger der kunst, nu ook der theologie hare scherp afgebakende grenzen aan.¹³ Tegenover het zelfgevoel, dat de „Verlichting“ kenmerkte, toonde LESSING tot haar beschaming en verootmoediging aan, welke gantsch andere vraagstukken nog opgelost moesten worden om de waarheid naderbij te komen, hoeveel dieper de kritische twijfel nog doordringen moest, maar ook hoe weinig men voor dien twijfel behoefde te vreezen, zoodra men slechts in staat is tegenover het negatieve resultaat iets positiefs te stellen. Wat LESSING in zijn kritiek met zoo vaste schreden deed voortgaan was dit, dat hij van den geschiedkundigen vorm der religie de „eeuwige redewaarheden“ wist te onderscheiden, en in de geschiedenis der openbaring een „ontwikkeling“ zag. De grondgedachte van al zijne geschriften is deze: de letter is niet de geest, de bijbel bevat wel den godsdienst, maar is zelf de godsdienst niet.

Met LESSING werd wel de periode der „Verlichting“, maar niet het tijdvak van oppositie tegen de bestaande kerkmacht afgesloten. Immers de groote ommekeer van zaken, welke nu volgde, bewees dat de kloof tusschen het dogme en de bewustheid des tijds al grooter en grooter zou worden. Slechts traden thans andere machten in 't spel en werd de strijd op een beter terrein gevoerd. De „Verlichting“ was in haar oppositie tegen de Kerk hoofdzakelijk negatief te werk gegaan. En zeker wortelde die methode zoozeer in den geest des tijds, dat zelfs de machtige arm

eens konings¹⁴ te kort schoot, het wankelend gebouw der Kerk staande te houden. Maar nadat men dezen weg ten einde toe afgelopen had, geraakte men op een punt, waar de richting een gansch andere werd. Op nieuw ontwaakte het verlangen naar het schier onbekend geworden rijk der idealen, op nieuw verhieven godsdienst en wetenschap beiden hun stem voor hunne te lang miskende rechten. Maar bij dezen terugkeer tot de verlorene goederen was men — getuige het voorbeeld van LESSING — geenszins genegen de puinhoopen van het kerkelijk systeem te hernieuwen. Integendeel. Juist in naam der wetenschap en van den godsdienst werd over de verouderde vormen het veroordeelend vonnis uitgesproken. Nog meer dan vroeger werd de bestaande orde geschokt, en een volkomen nieuwe gestalte der dingen in 't wezen geroepen. Immers de periode, waarvan hier sprake is, is die der revolutie, die toen in Frankrijk op het politiek terrein losbarstte, in Duitschland echter op dat der religie en wetenschap. Dezelfde drang des tijds, welke ginds de omwenteling baarde, dreef hier den menschelijken geest aan om zich een nieuwe wereld der gedachten te scheppen. De overeenkomst tusschen deze beide verschijnselen valt niet te miskennen. „De oude monarchie — zegt BAUR¹⁵ — met haar absolutisme was even goed een stelsel van afgetrokken dogmatische begrippen als het dogmatisme der oude metafysika. Het ééne gebouw stortte in één evenals het andere, zoodra men den grondslag onderzocht waarop het rustte, ginds omdat het nationaal gevoel ontwaakte, hier omdat de denkende geest tot be-

wustheid van zich zelf kwam.» Geen tijd was dan ook zóó produktief, zoo rijk aan vruchtbare ideën als deze, vooral in Duitschland. Om niet te spreken van de nieuwe beweging, die zich reeds eenigen tijd vroeger, in tegenstelling zoowel tegen de nuchterheid der „Verlichting» als tegen het objektivisme van het orthodoxe systeem, een eigenaardig praktische loopbaan gekozen had,¹⁶ stonden thans de uitstekendste mannen op, die in zeer verschillende richtingen nieuwe banen openden voor het geestelijk streven, mannen als: HERDER, GOETHE, SCHILLER en de beide SCHLEGELS, die op het groote gebied van kunst en beschaving, KANT, FICHTE, SCHELLING en JACOBI, welke in de filozofie hunne gaven voor de menschheid ten beste hadden.

Trachtten de eersten hunne tijdgenooten boven de alledaagsche werkelijkheid, maar tevens boven het kerkelijk standpunt tot het rijk der idealen te verheffen; de laatsten drongen door hun wijsgeerigen arbeid tot nieuw onderzoek, maar zóó dat hunne idealistische en pantheïstische wereldbeschouwingen, trots moreele en symbolische interpretatiën, de breuke tusschen de bewustheid des tijds en het kerkgezach nog grooter maakten. Niet te min verkreeg de kritische wijsbegeerte van KANT vooral door haar zedelijke strekking zulk een blijvenden invloed op de theologie der Kerk, dat de oude strijd een strijd der beginselen werd, waardoor zich de theologische en kerkelijke wereld meer dan ooit in twee elkander vijandige partijen splitste, die in de geschiedenis bekend staan onder de schoolsche benamingen van rationalisten en supranaturalis-

ten. Beiden gingen daarbij uit van de Kantiaansche leer omtrent de beperktheid der menschelijke rede, maar maakten daarvan ieder op een eigenaardige wijze gebruik. De eersten, van welke WEGSCHEIDER, RÖHR en PAULUS de voornaamste woordvoerders waren, ontkenden den bovennatuurlijken oorsprong van 't kristendom, en gaven aan de bijbelsche wonderverhalen een natuurlijke verklaring. De supranaturalisten trokken uit de stelling aangaande de beperktheid der menschelijke rede, het valsche besluit dat „een bovennatuurlijke openbaring noodzakelijk was“; zij handelden even willekeurig in hun exegese als hun tegenpartij.¹⁷ Een belangrijk dokument omtrent de geschiedenis van den strijd dezer beide partijen ligt in de schriften van BAUR bewaard.¹⁸ Karakteristiek is daarin de schets van de wankelende en dubbelzinnige houding der supranaturalisten, hier vertegenwoordigd door STORR, die daardoor de grondlegger werd der oud-tubingsche school. Hij was — zegt BAUR — een verdediger der kerkleer, maar toch zoozeer met de moderne beschaving besmet, dat hij het streng inspiratie-begrip opgevend zich terugtrok op bijbelsch standpunt, naar de sociniaansch-arminiaansche wijze. Alles werd gefundeerd op het goddelijk gezach van JEZUS en zijne apostelen, en de bekende cirkelredenering had hierbij plaats, dat eerst het goddelijk gezach van JEZUS uit de schriften, uit de daarin verhaalde wonderen en voorzeggingen bewezen, en daarna op de aldus gestaafde goddelijkheid van JEZUS enz. de waarheid en geloofwaardigheid der bijbelschrijvers gebouwd werd. Alles werd hier dus van de exc-

gese afhankelijk gemaakt, maar volgens een mechanische methode, die haar taak volbracht achtte, zoodra de schriftmatigheid van eenig leerstuk aangetoond was, onverschillig of men er zelf aan geloofde dan niet. Bovendien werd de exegetische willekeurige geöefend en elke letter zoolang als 't ware geprest, totdat de verlangde beteekenis te voorschijn kwam.

Uit deze beschrijving moge blijken hoe het ook de supranaturalistische richting aan strenge beginselen, aan vastheid van overtuiging ontbrak. En gewis de strijd, die hier gestreden werd, kon daarom tot geen beslissing leiden, omdat beide partijën nooit tot den diepsten grond doordrongen, maar altijd tot relatieve geschilpunten zich bepaalden. Beiden toch stonden op theïstisch standpunt. Daarom hadden de rationalisten geen recht de openbaring te ontkennen, terwijl hun tegenpartij te veel rationalistische elementen bevatte om een strenge tegenstelling vast te houden. In 't algemeen droeg „de overgangstheologie“ van dezen tijd al spoedig de teekenen van ontbinding,¹⁹ maar zoo dat zij tevens de elementen van een hooger streven in zich bevatte. Nu de officiële verdedigers der kerkleer zelve met haar gebroken hadden, kon de oppositie haar doel bereikt achten. Maar daar men bij het verlaten van het kerkelijk standpunt ook de belangstelling in den godsdienst zelf verloren had, was het te voorzien, dat men, om dezen weder te vinden, ook het kerkelijk leerstuk herstellen zou. Nadat zich een eeuw lang het protestantsch beginsel der vrijheid had laten gelden, trad nu weer het godsdienstig gevoel op den voorgrond en nam

II.

het tijdvak der Restauratie

een aanvang. Ook in deze periode, evenals in de vorige, hing de kerkelijk-theologische beweging zeer nauw met de politieke samen, en valt de overeenkomst tusschen beiden duidelijk in 't oog.

Na den val van NAPOLEON en de terugkeer der BOURBONS op den troon van Frankrijk, was „restauratie“ het wachtwoord des tijds geworden. Maar de verkregene rechten en vrijheden konden niet geheel ter zijde gesteld, de oude en de nieuwe beginselen moesten tot een geheel samengevoegd worden. Dit leidde den grond tot de konstitutioneele regeringsvormen, waarbij wel de wederzijdsche rechten der monarchen en volken nauwkeurig omschreven werden, maar vooral in Duitschland, van wege de ondervondene teleurstelling en de daaruit ontstane ontevredenheid, slechts een uitwendige vereeniging tot stand kwam, die de verschillpunten meer bedekte dan verzoende.

Hetzelfde verschijnsel vertoonde zich sedert 1815 en vooral na het derde eeuwfeest der hervorming in 1817 op kerkelijk en theologisch gebied in Duitschland. De onderdrukking en de daarop gevolgde vrijheid, in welke men zoozeer genegen was de inwerking eener hoogere Macht te zien, hadden de natie godsdienstig gestemd. Doch met dezen godsdienstzin keerde ook de liefde voor het positief-

kristelijke en kerkelijke weder. Daar echter de eenmaal verkregene vrijere denkbeelden bleven voortwerken en de tegenovergestelde meeningen steeds krachtiger zich lieten gelden, ontstond ook hier een soortgelijke strijd tusschen de verschillende richtingen als op politiek gebied. Ook hier zocht men de grenzen zoodanig te trekken, dat de band meer een uiterlijke dan een innerlijke werd, een kunstmatige vereeniging welke vroeg of laat weer stond opgelost te worden. Op kerkelijk gebied werden hieruit geboren de pogingen om een Unie tusschen de gereformeerde en lutherische kerkgenootschappen tot stand te brengen, op theologisch en dogmatisch gebied het streven om de oude tegenstellingen van rationalisme en supranaturalisme te verzoenen. Hybridische vereenigingen ontstonden tusschen een „rationeel supranaturalisme” en een „supranatureel rationalisme” door mannen als: TZSCHIRNER, SCHOTT en BRETTSCHEIDER.²⁰ Doch de tegenstellingen werden daarbij niet opgeheven, en daarom kwam een wezenlijke verzoening niet tot stand.

Een geheel andere weg, die tot het beoogde doel leiden en de wetenschap met het geloof verzoenen zou, werd ingeslagen door twee mannen, die de theologie hebben ontwikkeld tot het punt, waar BAUR tot hun arbeid is ingegaan, te weten: SCHLEIERMACHER en HEGEL. Met de beschouwing van hetgeen dezen in dit tijdperk der Restauratie voor de theologie hebben gedaan, eindigen wij ons historisch overzicht.

De greote beteekenis van SCHLEIERMACHER voor zijn tijd

en den daarop volgenden is hierin gelegen, dat hij den godsdienst weer in eere bracht, van de dogmatiek afscheidde en hem een eigen gebied aanwees. Tevens trachtte hij voor de wetenschap zijn streven te rechtvaardigen. Om nl. rationalisme en supranaturalisme te verzoenen, ging hij geheel anders te werk als men tot nog toe gedaan had. Zijn punt van uitgang was niet de h. Schrift of de kerkleer, maar het kristelijk bewustzijn. Dit kristelijk bewustzijn is hem de hoogste norm in zake des geloofs; al wat daaraan niet voldeed, daarin geen weerklank vond, had voor den godsdienst geen waarde, en kon bovendien aan de wetenschap prijs gegeven worden. De godsdienst m. a. w. is hem een primitieve kracht, die aan alle tusschenkomst, zoowel van handelen, als denken, voorafgaat.²¹ In de beroemde loopbaan van S. moeten twee perioden onderscheiden worden. De eerste was die, waarmee hij den overgang vormde van de achttiende eeuw tot de onze, en als anoniem schrijver van de „Reden über die Religion“ (1799) en de „Monologen“ (1800) optrad. De tweede periode dagteekent van het jaar 1821, toen hij door zijn beroemd geschrift, dat hij zelf als de rijpe vrucht zijner veelzijdig wetenschappelijke werkzaamheid beschouwde, nl. zijne „Glaubenslehre“, nieuwe vooruitzichten voor de theologie der Kerk opende.

In het eerstgenoemd geschrift, dat geheel en al het karakter draagt van den tijd, bekend onder den naam van Sturm- und Drangperiode, vereenigde hij den vromen zin, welke door zijn verkeer in de hernhuttersche

gemeente bij hem gewekt was, met de resultaten der nieuwere wetenschap van KANT, FICHTE en SCHELLING tot een religieus pantheïsme, of liever, zijn wereldbeschouwing stond onder den invloed der wijsbegeerte van SPINOZA, door platonische en schellingsche gedachten bezield. Pantheïsme en idealisme vereenigde hij ten nauwste met elkander tot een nieuwe wereldbeschouwing, waarin het universum in het Ik zich reflecteert, dat Ik echter met volle zelfbewustheid zich als het middenpunt beschouwt, waarin al de stralen van het universum zich vereenigen.²²

In zijn Glaubenslehre verwisselde hij de roeping van wijsgeer met die van den theoloog en trad hij als hervormer op. Reeds in zijn Reden had hij een poging aangevend om de beschaafden voor den diep vervallen en miskenden godsdienst te winnen. Maar in zijn dogmatiek geeft hij een nauwkeurige analyse van het wezen des geloofs. De geloofsleer wordt hier genoemd „een samenhangende beschrijving der godsdienstige gemoedstoestanden.”²³ Haar taak is deze: het godsdienstig gevoel in zijne bewegingen te bespieden, de uitspraken daarvan bijeen te zamelen en tot een wetenschappelijk geheel te maken. Alles wordt dus ook hier tot het bewustzijn als de oorspronkelijke bron teruggebracht, terwijl de leer slechts iets afgeleids is, evenals in de Reden. Deze voorstelling wordt echter niet konzekwent vastgehouden, maar telkens weer met de kerkleer, deze evenwel gezuiverd naar de nieuwere inzichten des tijds, in overeenstemming gebracht. De Schrijver wijkt daardoor af van het vrije standpunt dat hij in zijne eerste

geschriften had ingenomen.²⁴ Het kennelijk doel van SCHLEIERMACHER is echter het oude met het nieuwe te verzoenen, geheel in den geest van den tijd waarin hij het werk schreef. En hoewel de wijze waarop hij dit deed de meesterhand verraad, daar hij zich plaatst op een standpunt waarop de oude tegenstelling van rationalisme en supranaturalisme als van zelve wegvielen; toch vallen de gebreken van zijn kunstwerk duidelijk in 't oog.²⁵ Zijne dogmatiek is eensdeels supranaturalistisch; het wil een positief kristendom, het sluit zich zoo na mogelijk aan de kerkelijke leerstellingen aan, het poneert den bovennatuurlijken oorsprong van 't kristendom, hoewel niet met behulp van het dogma van JEZUS' bovennatuurlijke geboorte uit een maagd;²⁶ zijn absolute beteekenis verkrijgt het kristendom door de geschiedkundige en tevens typische („urbildliche“) persoonlijkheid van Kristus.²⁷ Maar dat supranaturalisme van S. is slechts een schijnbare. Want elders (Glaubenslehre § 13, 1) zegt hij, dat het bovennatuurlijke niet absoluut (slechthin) bovennatuurlijk, maar ook natuurlijk is, nl. van een andere zijde beschouwd,²⁸ en dat het afhankelijkheidsgevoel den natuursamenhang geenszins buitensluit.²⁹ Zoo kon S. spreken en het wonder negeren, omdat zijn wereldbeschouwing in den grond pantheïstisch was, terwijl de rationalist als theïst het recht daartoe niet had, en daarom ook niet vermocht den strijd met het supranaturalisme ten einde te brengen. Ook SCHLEIERMACHER heeft met zijne tegenstrijdigheden noch het geloof noch de wetenschap kunnen bevredigen.³⁰ Toch mag bij dit alles

de groote geschiedkundige beteekenis van de Glaubenslehre niet over het hoofd gezien worden. Zij was toch het eerste konzekwent doorgevoerd plan, den inhoud van het kristelijk geloof als het oorspronkelijk eigendom van den menschelijken geest te leeren kennen. Evenals LESSING heeft hij den godsdienst van het gezach der letter en der Schrift vrijgemaakt. Hij heeft — om met SCHOLTEN³¹ te spreken — het dogma leeren beschouwen „niet als het voorwerp maar als de uitdrukking des geloofs,“ als de formule waarin zich het afhankelijkheidsgevoel uitspreekt.

Een niet minder gewigtige verschijning dan SCHLEIERMACHER op het gebied van theologie en wijsbegeerte in deze periode is: HEGEL, die de ontwikkeling der duitsche filozofie, welke van KANT uitgegaan, door FICHTE en SCHELLING voortgezet was, ten einde toe voltooid heeft. Evenals van KANT is ook zijn stelsel idealistisch, in zoover hij doordrongen was van de gedachte, dat niets eenige waarde heeft voor den mensch, wat niet door zijn zelfbewustzijn heengegaan is. Nog nader sloot hij zich aan SCHELLING aan, door het absolute te nemen als een ontwikkelingsproces, maar een proces, waaraan begrip, logika ten grondslag ligt. Diensvolgens doorloopt het absolute een ontwikkeling, overeenkomende met de wetten van ons denken. Berustte zijne logika op de waarneming dat al onze voorstellingen en begrippen door de tegenstelling van eenheid en verschil bepaald worden volgens de methode van FICHTE (these, antithese en synthese), dan volgt daaruit dat ook God als denkende geest zich van zich zelf

onderscheidt, een ander tegenover zich stelt, met 't welk hij zich echter één moet weten, omdat het absolute slechts daardoor het absolute is, omdat het de alles omvattende éénheid is. Het absolute verkeert daarbij in een proces, waarvan de verschillende momenten: het objektieve en subjektieve, het universum en het Ik, God en de wereld met elkander verzoend worden (Selbstvermittlungsprozess). Deze gedachte, dat het universum een organisch geheel is, waarin alles naar de vaste wetten eener innerlijke logika zich ontwikkelt, beheerscht het geheele stelsel van HEGEL. Hij heeft haar toegepast o. a. op de geschiedenis der wijsbegeerte en van den godsdienst. 't Is het groote denkbeeld van ontwikkeling, waarbij alles in een worden, in een beweging verkeert. Dezelfde wet van ontwikkeling beheerscht, volgens HEGEL, elk gebied, zoowel dat der anorganische als der organische wereld, en niet het minst de geschiedenis. Zij is tevens de hoogste vrijheid.³² En daar zij de beide elementen van aanleg of vermogen (potentia, δύναμις, das Ansichsein) en van werkelijkheid (actus, ἐνέργεια, Fürsichsein) in zich sluit, heeft de wijsbegeerte niet enkel met abstraktie's te doen.³³ De idé, de geest die haar beheerscht is een konkrete eenheid. Haar te leeren kennen onder al de denkbeelden die elkander in den loop der tijden afwisselen, hare verschillende verschijningsvormen te verklaren; dat is de taak van den geschiedvorschcr der filozofie.³⁴ Het moet hem overal te doen zijn het blijvende van het vergankelijke, het eeuwige van het tijdelijke te onderscheiden, hij lette

vooral op het beginsel en vergete nooit dat elke wijsbegeerte, en zoo ook elke godsdienst met noodzakelijkheid bestaan heeft.³⁵ Omtrent de betrekking van de wijsbegeerte tot den godsdienst leert HEGEL,³⁶ dat zij denzelfden inhoud hebben, maar gene in den vorm van het begrip als de adaequate uitdrukking der zaak, deze in den vorm van voorstelling. Geheel anders dus als bij SCHLEIERMACHER, die den godsdienst afscheidde van de filozofie en dien in het gevoel plaatste als het hoogste, terwijl HEGEL juist dit gevoel zeer gering acht en voor geen zuiveren bodem houdt, waarin de godsdienst welig groeijen kan.³⁷ Niet als SCHLEIERMACHER brengt hij den godsdienst terug tot het bewustzijn, maar hij noemt hem de ontplooiing van de Godsidé.³⁸ Wat eindelijk den kristelijken godsdienst betreft, daar hij de geheele wereldontwikkeling uit het oogpunt van een ontwikkelingsproces beschouwde, kon hij ook het kristendom niet anders opvatten dan als een moment in die ontwikkeling, maar als het hoogste, als den absoluten godsdienst.

Ook uit HEGEL's werken ademt ons de geest der Restauratie tegen. Zijn spekulatieve theologie scheen de wonden weer te zullen heelen, welke aan de orthodoxie geslagen waren. Immers het supranaturalisme — zóó had HEGEL gezegd³⁹ — verschilde slechts in den vorm van de filozofie. Niet alleen kwam het openbaringsbegrip weer tot eere, maar ook werden de leerstukken omtrent de menschwording Gods en de drieëenheid hersteld;

zelfs beloofde HEGEL, hoewel met eenige restriktie, nieuwe bewijzen voor het bestaan van God te zullen geven.⁴⁰ Wie zou dit alles geloofd hebben? Maar die zijn stelsel doorzagen, begrepen dat, wat de meester verkondigde, de Kerk nooit zóó had bedoeld en door de leerlingen niet verstaan werd. Doch de oppervlakkige beschouwers moesten hem wel als den steun der Kerk begroeten, daar hij toch zelf, hij, de schrijver der „Phaenomenologie,“ in een verweerschrift aan het ministerie verklaarde (1818), dat hij ter verdediging van het rechtzinnig lutherdom te Berlijn was beroepen.⁴¹ Maar afgezien van deze gebreken — waarin de hegelianen der rechter zijde nog verder gingen dan de meester — heeft HEGEL veel toegebracht tot een meer objektieve beschouwing van 't kristendom en van de geschiedenis in 't algemeen.⁴² Het denkbeeld dat de menscheid zich door een onweerstaanbare drijfveer overeenkomstig haar wezen ontwikkelt en naar een vaste wet alle krachten, die in den geest besloten liggen, naar buiten openbaart, dat is de grootsche opvatting, welke HEGEL van de geschiedenis had. Alleenlijk ontbrak het hem aan kritiek, welke bij hem nog te zeer door bespiegeling verzvolgen werd.

De laatste ontwikkeling der theologie tot op HEGEL liet dus nog deze ééne behoefte onbevredigd, te weten: een juiste opvatting en een zuiver kritische behandeling der geschiedenis. Wenken daarvan waren wel reeds gegeven door SEMLER en LESSING, die ook ter harte genomen werden door de beoefenaars der nieuw-testamen-

tische kritiek, zooals: MICHAËLIS, GRIESBACH, EICHHORN, GIESELER en SCHLEIERMACHER. Maar daar ook dezen, in weerwil van hunne verdiensten, nog te zeer in de traditioneele opvatting der dingen bevangen waren, brachten zij het niet tot een nieuwe en betere, konzekwent doorgevoerde grondbeschouwing van het historisch kristendom. Het is BAUR geweest, die den draad van het half-voltooide werk opvatte, aan de beoefening der theologie een nieuwe richting gaf, en daarom in de geschiedenis der nieuwste theologie een bijzondere plaats innam.

§ 2.

LEVEN EN LOTGEVALLEN VAN BAUR.⁴³

FERDINAND CHRISTIAN v. BAUR, oudste zoon van den predikant M. JAKOB CHRISTIAN BAUR, werd den 21^{sten} Juni 1792 in het Wurtembergsche dorp Schmieden, bij Stuttgart, geboren. Sedert 1800 woonde hij te Blaubeuren, een stadje aan den Zuidelijken voet der Swabische Alpen, twee mijlen van Ulm, waar zijn vader toen als deken beroepen werd. Dáár, tusschen ruwe en kale rotswanden, welker aanblik echter — volgens de beschrijving van STRAUSS⁴⁴ — den jongeling, terwijl hij de frische berglucht inademt, met nieuwen moed vervult, bracht hij het grootst gedeelte zijner jeugd (tot 1807) en later, als hoogleeraar, de gelukkigste jaren zijns levens door. De karaktertrekken van ernst en eenvoud, van trouwe plichts-

vervulling en onvermoeiden ijver, welke zijne ouders kenmerkten, ontwikkelden zich ook vroegtijdig in den zoon, waartoe een verstandige opvoeding niet weinig bijdroeg; zij zijn hem zijn gansche leven door eigen gebleven. Bescheiden van natuur, was hij zelfs niet vrij van zekere verlegenheid, die hem ook in den mannelijken leeftijd niet heeft verlaten en met een fijnheid en teêrgevoeligheid samenhang, die voor de wetenschappelijke vorming van den criticus, voor den takt dien hij tot zijn werk behoefde niet onbelangrijk was.

Nadat hij tot zijn 14^{de} jaar het onderricht van zijn vader genoten had, ontving hij zijn verdere leiding tot aan zijn openbare loopbaan op de Seminariën, van 1805 tot 1807 te Blaubeuren, van 1807 tot 1809 te Maulbronn en van 1809 tot 1814 te Tübingen als kweekeling van het evangeliesch seminarie, dat met de Universiteit aldaar verbonden was. Deze inrichtingen, die in Wurtemberg tot gymnasium en hoogeschool dienen, moet men kennen, om te weten op welke wijze den jeugdigen BAUR het eerste wetenschappelijk onderricht toegediend werd. Een beschrijving daarvan wordt gevonden in de „Märklin“ van STRAUSS⁴⁵ en in KLÜPFEL's Geschiedenis der Tübingsche Universiteit.⁴⁶ Zoowel te Blaubeuren als te Tübingen woonden de leeraars en leerlingen in één gebouw te samen, te Blaubeuren allen, in laatstgenoemde stad alleen de Inspekteur met de repetenten; de professoren der universiteit woonden buiten het gesticht, eveneens die theologische studenten welke op eigen kosten studeerden.

Gelijk deze gebouwen in vroegeren tijd kloosters geweest waren, te Blaubeuren een benediktijnsch, te Tübingen een augustijnsch, zoo waren ook al de werkzaamheden naar streng vastgestelde kloosterlijke regelen ingericht, waarvan op poene van opsluiting of uitzetting niet afgeweken mocht worden, — een echt kazerneleven, zegt STRAUSS. Te Blaubeuren was het onderwijs, onder toezicht van een ephorus, toevertrouwd aan twee professoren en even zoovele repetenten. De leerlingen waren bij hunne studiën in vier vertrekken gezeten, tusschen welke de repetenten hunne kamers hadden, vanwaar zij door de openstaande deur de kweekelingen altijd in 't oog konden houden. De werkzaamheden van den dag waren aldus ingericht: de dag werd begonnen te 5 à 5¹/₂ uur met gebed, daarna privaatwerk tot zeven uur, vervolgens, na 't ontbijt (in een watersoep bestaande) vier uren collegie, afgewisseld met muzikale of gymnastische oefeningen, tot aan den middagtijd. Nu werd de kloosterpoort geöpend en was het den kweekelingen veroorloofd tot 2 uur uit te gaan. Na den eten hervatten zich de lessen twee uur lang, daarna werd weder gelegenheid gegeven tot eigene studiën, waarna men zich te 9 of ook te 10 uur ter rust moest begeven.

Van dezen regel werd nimmer afgeweken. Het onderwijs bestond hier voornamelijk in taalstudiën: de hebreuwsche, grieksche, latijnsche en fransche talen en letterkunde, bovendien geschiedenis en mythologie. Ook op het hooger seminarie te Tübingen bestond dezelfde tucht. In zoover werd hier eenige meerdere vrijheid gegeven, dat het uit-

gaan aan ieder vrij stond; toch was er bij de openstaande poort een opzichter geplaatst die de namen moest opschrijven van hen, welke na drie uur des namiddags of op een ander ongelegen uur in- of uitgingen. De op nieuw in 1837 veranderde statuten — en de vroegere waren vooral niet vrijzinniger gesteld — bevatten de navolgende bepalingen. Iederen kweekeling werd door zijne leermeesters opgegeven, hoe hij zijn tijd verdeelen, in welke orde en welk verband hij studeeren, welke voorlezingen hij bijwonen, welke boeken en de wijze waarop hij ze lezen moest. Bij het begin van elk nieuw half jaar moest hij een op schrift gebracht plan van zijne studiën overhandigen. Dit plan had de goedkeuring noodig van den repetent en van den inspekteur, en wanneer daarin voorlezingen of studiën aange teekend stonden die in den voorgeschreven leercursus niet schenen te passen, dan konden zij uitgeschrapt of anders geregeld worden.

De vrijheid van onderzoek werd hier dus stelselmatig onderdrukt. Uitsluitend werd al de tijd aan theologische studiën gewijd. Slechts werd nog aan de zusterwetenschap, de filosofie, een plaats ingeruimd. Toen echter daardoor later de neologische denkbeelden in het gesticht binnendrongen, dachten de kerkelijken er over het geheel en al op te heffen. Voegt men daarbij, dat de kweekelingen gehouden waren op elken zon- en feestdag ter kerke te gaan of, als zij ongesteldheid voorgaven, den geheelen dag huisarrest hadden, dat eindelijk zelfs voor het uitgaan, het bezoeken der herbergen, het tabak rooken en de kleeding

strengere regelen voorgeschreven waren, dan krijgen wij eenig denkbeeld van den scholastieken geest waarvan het onderwijs, dat de jeugdige BAUR ontving, doordrongen was. Deze strenge tucht, dit stelsel van africhten moest natuurlijk voor de vrije ontwikkeling van menig jeugdigen geest nadeelig werken. Maar op zulk een krachtige, nadenkende en ijverige natuur, als BAUR bezat, hadden die gezette oefeningen dezen weldadigen invloed, dat hij de wetenschappen grondig zocht te verstaan en in haar geheelen omvang leerde kennen.

Overzien wij nu den gang, dien zijne studiën in dezen voorbereidingstijd namen! Nadat hij op de seminariën te Blaubeuren en te Maulbronn den grondslag voor een grondige kennis der oude talen gelegd had, werden te Tübingen, volgens de regelen van het seminarie, de twee eerste jaren aan filozofische, historische en filologische studiën, de drie daarop volgende aan de godgeleerdheid gewijd. Maar hoe treurig was het hier, de zetel van het supranaturalisme, met de theologie gesteld! STORR was wel gestorven (in 1805), maar zijn geest was blijven voortleven in mannen, als: de beide heeren FLATT, SÜSKIND en vooral BENGEL. Wij hebben gezien, hoe tweeslachtig en kwijnend deze theologie was. Dat zij weinig vruchten afwierp voor een grondige en zelfstandige beoefening der wetenschap, was er het natuurlijk gevolg van. En dat bovendien genoemde leeraars de scherpzinnigheid en geleerdheid van den stichter der school misten, maakte de zaak niet beter. Over 't algemeen teerden zij van de door STORR vergaderde leer-

stof. Zij volgden het door hem aangewezen spoor. Onder hunne handen werd de theologie uitsluitend dogmatisch en apologetisch behandeld, tot groot nadeel der historische studiën. Alleen BENGEL onderwees kerk- en dogmengeschiedenis, doch zonder eenige oorspronkelijkheid en naar de psychologiesch-pragmatische methode van PLANCK. Apologetiek, daaraan gaven zij hunne edelste krachten ten offer. De een (SÜSKIND) trachtte — vertrouwende op de scherpte zijner logische argumenten evenals de krijger op de scherpte van zijn zwaard — op zuiver dialektische gronden de bedenkingen tegen de echtheid der evangeliën weg te nemen en streed tegen de accommodatie-theorie en tegen de exegese van den rationalist PAULUS. De ander (de oudere FLATT) maakte door zijn kleingeestige subtiliteit, die hem nooit tot een bevredigend resultaat deed komen, en door zijn stichtelijken toon vaak een pijnlijken indruk op zijne toehoorders. Van geen vredeverbond met het rationalisme wilde deze theologie weten; maar zij vermocht evenwel geen nieuwe bewijzen voor het supranaturalisme aan te voeren. Zelfs deed zij haar tegenpartij vóór en na concessie's. „BENGEL had niet ver van de grenzen van het rationalisme zijne tenten opgeslagen.”⁴⁷ Zijne aan KANT ontleende bewijzen voor de onsterfelijkheid, toenmaals de ziel van het rationalisme, bewees dit. Hij zoowel als de andere beijverden zich als om strijd, de theologie der school een heilig verbond te doen aangaan met de kritische wijsbegeerte. De jongere FLATT bijv. trachtte aan te toonen, dat deze wijsbegeerte in volkomen overeenstem-

ming was met het N. Testament. En SÜSKIND meende alle mogelijke bezwaren tegen dat verbond uit den weg te hebben geruimd, toen hij eensklaps door de verschijning van SCHELLING uit den droom gewekt werd. Was het destijds met de theologie te Tübingen alzoo gesteld, dan vermoeden wij dat BAUR voor zijn godgeleerde vorming van zijne leeraars, voor wien hij overigens om hun streng zedelijk karakter en hun milden geest groote achting koesterde, niet veel geleerd heeft. Des te gunstiger was voor zijn filosofische ontwikkeling het tijdperk waarin hij leefde. Wat hij in het seminarie te vergeefs zocht, dat werd hem van buiten door geschriften in ruime mate vergoed. FICHTE en SCHELLING schitterden toen nog met den glans der nieuwhed. En ofschoon door de school van STORR bestreden, waren zij benevens PLATO zijne lievelingsschrijvers, die bij hem de liefde voor het ideale wekten. Filozofie, theologie en geschiedenis van den godsdienst werden door hem 't meest beoefend, en dit met zulk een ijver en volharding, dat hij bij 't verlaten van de hoogeschool als de geleerdste en wetenschappelijkste van al zijne tijdgenooten bekend stond.

Thans het openbare leven ingetreden (1814), was hij eerst twee jaren lang als hulpprediker (Vikaris) te Roszwaag en te Mühlhausen am Enz werkzaam, daarna van 1815 tot 1817 als hulponderwijzer (Professoratsvikar) aan het seminarie te Schönthal en als repetitor te Tübingen. Toen hem kort daarop zijn vader door den dood ontviel (zijn moeder had hij twee jaren vroeger verloren), was het hem bij de zorg voor zijne vijf jongere broeders en zusters een heele

verlichting, dat hij tot professor in de klassieke litteratuur en geschiedenis te Blaubeuren benoemd werd, te gelijk met zijn vriend KERN.

Hoogst belangrijk was zijn negenjarig verblijf alhier voor zijn toekomstige loopbaan. Zijn onderwijs, zijn huisselijk leven en zijn eigen wetenschappelijke vorming trekken hier achtereenvolgens onze aandacht; drie zaken, waardoor wij BAUR leeren kennen als leeraar, als mensch en als wetenschappelijk geleerde. Van het eerste heeft STRAUSS in zijn „Märklin“ S. 17 ff. een treffende schildering gegeven, waar hij BAUR tegenover zijn vriend KERN stelt en daardoor beider karakter doet uitkomen. „Wat onze leeraars betreft, wij mochten ons boven allen gelukkig achten. Want een tweetal mannen: als BAUR en KERN, ieder die voor zich zelf voortreffelijk waren en elkander bovendien zoo recht goed aanvulden, worden zelden bijéén gevonden. Moeielijk zou ik kunnen zeggen, wat ons meer genot en leering verschafte, onder BAUR's leiding Herodotus, Livius en Tacitus, of met KERN Homerus, Virgilius en Sofokles te lezen. Was BAUR's verklaring der Ouden meer een kritische en filozofische, die ons bij Herodotus in de hoogere mythologie, bij Livius in de problemen van de kritiek van NIEBUHR, bij Tacitus in de psychologische kunst van dezen grooten geschiedschrijver inleidde; KERN's behandeling van de klassieke dichters mocht in den besten zin van 't woord smaakvol genoemd worden. Eén ding echter: hun onderwijs was voor pasbeginnenden wel wat verheven. Maar dit kwam daar vandaan, dat zij zelve nog voortgin-

gen zich te ontwikkelen, hetgeen de waarde van hun onderwijs verhoogde. Ter nauwernood de jongelingsjaren ontwassen, lieten zij hunne leerlingen deelnemen aan hunne ontdekkingsreizen, BAUR aan die welke hij deed op het veld der mythologie, welke hij destijds nog zonder het rechte kompas ondernam, maar zoo dat hij reeds verscheidene kustlanden aandeed, van welke hij later, bij geregelder vaart, rijpe produkten voor de duitsche wetenschap wegvoerde. Ook het leven en karakter van deze beide mannen, met den geest van echte wetenschap doortrokken en daardoor boven de alledaagsche bedrijven verheven, moesten op wélgezinde jeugdige gemoederen een weldadigen invloed uitoefenen. Inzonderheid ging BAUR's leven geheel en al in de wetenschap op; hij kende buiten zijne studiën schier geen genot, en als zoodanig is hij ons en allen, die hem van deze zijde hebben leeren kennen, een ideaal gebleven." Zijne leerlingen hadden den meester lief om zijn stipte rechtvaardigheid en onpartijdigheid; doch niet zelden meenden zij over zijne gestrengheid te moeten klagen, daar hij maar niet scheen te kunnen begrijpen, dat jongelieden behalve naar de borst der wijsheid, ook eenige uren van uitspanning verlangden. Dewijl zij echter zagen dat hij ook zich zelven niet gunde wat hij anderen weigerde, deed dit aan hunne liefde en vereering die zij voor hem koesterden geen afbreuk. Was het wonder, dat diezelfde leerlingen, toen zij later te Tübingen studeerden, nog voor dat BAUR en KERN er gevestigd waren, het gemis dezer leeraars levendig gevoelden? "Nergens — zegt STRAUSS — vonden

wij een BAUR en KERN terug; wij gevoelden dat wij, wat het onderwijs betreft, eer achteruit dan vooruit gegaan waren." Maar ook voor BAUR zelf was het in die dagen van veel belang, dat hij zulke leerlingen had, die altans zijne bedoelingen begrepen en op prijs stelden. Het was dan ook waarlijk een uitgelezen kring van jongelieden dien hij om zich vereenigd zag, schrandere koppen, als: D. F. STRAUSS, FR. VISCHER, G. PFIZER, W. ZIMMERMANN,⁴⁸ CHR. MÄRKLIN en anderen. Zulk een omgeving moest hem een spoorslag zijn om met zijne wetenschappelijke onderzoekingen steeds voort te gaan. Maar de grootste aansporing ontving BAUR in dezen tijd van den man, wien wij boven als den vertegenwoordiger der nieuwe theologie hebben leeren kennen, nl. SCHLEIERMACHER. Als wij bedenken, hoe de „Glaubenslehre" van dezen man toenmaals als een elektrische schok in het theologisch leger van Duitschland werkte,⁴⁹ dan kon zij ook een man als BAUR, die toen nog op den bodem der oud-tübingsche theologie stond, niet ongeroerd laten. Wij zullen later overvloedige gelegenheid hebben den invloed te bespreken, welchen SCHLEIERMACHER's theologie op BAUR's theologische werkzaamheid gehad heeft. Hier zij alleen vermeld, wat ZELLER dienaangaande in 't midden brengt.⁵⁰ Door SCHLEIERMACHER's „Glaubenslehre," waarin BAUR zich dadelijk geheel verdiepte,⁵¹ verkreeg hij een vast middenpunt voor zijn wetenschappelijke overtuiging. Daarin vond hij een stelsel, hetwelk hem van het supranaturalisme der tübingsche school voor goed bevrijdde, en zijne behoefte als wijsgeer en

godgeleerde volkomen vervulde. Van den geest van dit stelsel liet hij zich geheel doordringen en ook later, toen hij enkele dier leerstukken zelfstandig beoordeelde, de hegelsche wijsbegeerte meer invloed liet uitoefenen en in de kritiek der geschiedenis veel verder ging dan SCHLEIERMACHER, bleef hij toch aan den geest van die leer zoo getrouw, dat wij hem, als hij iemands volgeling genoemd moest worden, naar niemand liever dan naar SCHLEIERMACHER zouden heeten."

Door BAUR vond deze theologie ook het eerst ingang in het seminarie te Tübingen. Hiermee zijn wij tot het laatst en het meest belangrijk deel van zijn loopbaan genaderd. Maar eerst moeten wij nog vermelden, dat BAUR's verblijf gekenmerkt werd door een gebeurtenis van het hoogste belang voor hem zelve en voor zijn ontwikkeling als mensch. Te weten, in 't jaar 1821 legde hij den grondslag voor zijn huisselijk leven, door zich in 't huwelijk te verbinden met EMILIE, de dochter van den Medicinalrath Dr. BECHER te Stuttgart, "een vrouw die voor hem een trouwe levensgezellin en voor hare kinderen een liefderijke, zorgende en verstandige moeder geweest is; een vrouw van een levendig en innemend uiterlijk, die zijn ernst door hare beweeglijkheid, zijn wetenschappelijke neiging voor het ideale door haar praktische natuur op gelukkige wijze aanvulde." Zij ontviel hem door den dood reeds in 1839. Van de vijf kinderen, die de vrucht van dezen echt waren, stierf er één slechts weinige maanden oud, maar twee zonen en twee dochters overleefden hunne ouders. Van

dezen is één der zonen, FERDINAND FRIEDRICH BAUR, als doctor en professor in de filozofie aan het gymnasium te Tübingen geplaatst, dezelfde die met prof. ZELLER te Marburg, schoonzoon van den overleden BAUR, de nagelaten werken van dezen uitgegeven heeft.

Toen BAUR de godsdienstfilozofie van SCHLEIERMACHER geheel en al in zich opgenomen en door en door verwerkt had, paste hij hare beginselen toe op zijn beoefening van de mythologie der Ouden, en leverde als vrucht dezer studiën zijn „Symbolik und Mythologie“ (1824 en 1825). Door dit geschrift verwierf hij zich zulk een gunstigen naam, dat hij bij de vakature aan het seminarie te Tübingen, die door den dood van BENGEL ontstaan was, zeer in aanmerking kwam. De dood van dezen pila orthodoxiae werd als een onherstelbaar verlies voor het seminarie aangemerkt. Men verlangde dus een geleerde van dezelfde richting in zijn plaats aan te stellen, wien men tegen de steeds feller voortwoekerende neologie als een bekwamen strijder over zou kunnen stellen, voornamelijk daar in den laatsten tijd de door SCHLEIERMACHER gewekte beweging zich aan vele kweekelingen had meêgedeeld. En zulk een apologeet was nu BAUR juist niet. Wel werd in een door STEUDEL opgesteld rapport der tübingsche fakulteit ter eere van BAUR gezegd, dat hij was: „een geleerde onderzoeker met genialen blik, met een uitstekend filozofischen geest, met een scherpzinnigen takt van combinéren uit een overvloed van historische stof,“ maar aan zijne rechtzinnigheid werd zeer getwijfeld. Een bepaalde voordracht werd

evenwel niet gedaan, hoewel ook anderen, zooals NEANDER en ULLMANN genoemd werden. Zoo bleef men dus in gespannen verwachting verkeeren, terwijl intusschen de studenten het bestuur verzochten om hun BAUR als leeraar te geven, totdat na een verklaring van het Koninklijk ministerie te Stuttgart, dat de tübingsche fakulteit aan hervorming behoefte had, tot groote vreugde van hunne voormalige leerlingen, niet alleen BAUR maar ook zijn vriend KERN met den titel van „gewone hoogleeraren” beroepen werden. Dit was een wezentlijke triumpf voor de moderne theologie. Meende ook al de fakulteit den weg der voorzichtigheid te moeten bewandelen, en aan BAUR niet de dogmatiek, maar het onderwijs der kerk- en dogmengeschiedenis op te dragen, reeds in hunne inaugureele oratie's plantten de beide nieuw benoemde professoren, hoewel met behoud hunner zelfstandigheid en van het recht eener vrije kritiek, toch wat den geest en het wezen betreft de banier der theologie van SCHLEIERMACHER.⁵² Hiermee was het sein voor een ernstigen en aanhoudenden strijd gegeven. Van de zijde van BAUR werd deze echter niet gevoerd. Hij ging veeleer zijn eigen weg, regtstreeks zonder omwegen, op het doel af waarvoor hij alleen leefde, en dit doel was: de theologische wetenschap in haar gantschen omvang te verstaan, en met zijn filozofisch gevormden geest de groote en steeds belangrijker wordende vraagstukken omtrent de geschiedenis van den kristelijken godsdienst te leeren kennen. Wat hij daarbij voor zich verlangde, dat was het recht der vrije wetenschap. Hoewel hem dit niet

werd betwist, moesten toch de andere leden der fakulteit van hun supranaturalistisch standpunt uit de vorderingen dezer nieuwe richting met leede oogen aanzien, ja zij zamelden hunne laatste krachten bijéén, om den ouden vijand geheel te verslaan. Na BENGEL's dood, en na de verplaatsing van SÜSKIND en van FLATT den jongere naar Stuttgart, was STEUDEL thans de voorname vertegenwoordiger der STORR'sCHE theologie. Deze nu wendde al zijne pogingen aan, om het supranaturalisme staande te houden. Maar hij behoorde — volgens het getuigenis van STRAUSS — tot die ongelukkige menschen, wier talent niet geëvenredigd is aan hun streven. Daarom maakte hij in zijn strijd tegenover een steeds machtiger wordende theologische richting, welke hij niet in zich opnemen en evenmin uit het veld slaan kon, een misselijk figuur. Van aart was hij een regtschapen en gemoedelijk man, maar daar hij telkens in den strijd moest onderdoen, en bovendien door een ziekelijk gestel geplaagd werd, hield ook hij zich niet altijd vrij van die ketterjagerij, welke een orthodoxe Kerk en theologie gewoon zijn te gebruiken, zoo dikwijls hare geestelijke wapenen te zwak zijn geworden tegenover de tegenpartij. In hem was de laatste stadie der oud-tübingische school karakteristiek vertegenwoordigd. Hij streed zijn leven lang, eerst tegen het vulgaire rationalisme, tegen welke richting hij een tijdlang het veld behield, omdat hier verstand tegenover verstand stond, en met gelijke wapenen gestreden werd. Maar zijn pathetische stem en zijn vaak stichtelijke toon verrieden de zwakheid zijner over-

tuiging, zoodat hoe meer hij streed, de aanhangers van het rationalisme des te talrijker werden. Later trachtte hij de filozofie van FICHTE en SCHELLING te weeren; maar zijn eigen opgang verminderde en zijne collegie's verliepen. Door zijn tegenspraak werd de begeerte naar het nieuwe slechts te meer geprikkeld. Toen de theologie van SCHLEIERMACHER en later ook de hegelsche te Tübingen door-drong, was de oude wapenrusting niet meer toereikend, het supranaturalisme moest zich overgeven of sterven. STEUDEL stierf maar gaf zich niet over. Met hem daalde het oude supranaturalisme ten grave. Toch bleef de beweging achterlijk te Tübingen. Nog in 1839, twee jaren na den dood van STEUDEL, schreef MÄRKLIN in een brief aan een zijner vrienden: „ik heb in den laatsten tijd de ervaring opgedaan, dat ons land (Wurtemberg) bij de theologische beweging in andere protestantsche landen zeer ten achter is gebleven. — — — Bij ons heeft tot in den laatsten tijd het volk van zijne geestelijken niets anders als de afgesleten theologie van STORR ontvangen, en de overgang van deze tot de leer van SCHLEIERMACHER kan niet zonder tegenspraak gepaard gaan.”⁵³ Ook in lateren tijd werd die geest van reaktie te Tübingen door een machtige partij gesteund.

Doch keeren wij tot BAUR terug. Wij zagen reeds, hoe hij bij zijn intreê te Tübingen de theologie van SCHLEIERMACHER ingang verschaftte. Natuurlijk verwekte dit eene beweging, zeer afwijkend van het tot nog toe dáár heerschend systeem. Mochten nu al de leeraars uit de school van

STORR zich daartegen verzetten, dit schaadde echter aan de goede verstandhouding, waarin BAUR en KERN van den beginne af met hunne collega's stonden, zóó weinig, dat eerstgenoemde nog na jaren bekende met vreugde te kunnen terugzien op dat elftal jaren, gedurende welke hij naast STEUDEL tot aan diens dood (1837) werkzaam was geweest. Ook de geraaktheid welke SCHEIERMACHER toonde over de vrije kritiek, waaraan de jeugdige BAUR het stelsel van den vereerden theoloog onderworpen had, schijnt door de overkomst van SCHLEIERMACHER te Tübingen en door een persoonlijke ontmoeting met hem spoedig uit den weg te zijn geruimd. BAUR wilde niets liever dan in stillen vrede zich verdiepen in die wetenschappen, voor welker behandeling hij naar Tübingen geroepen was. Hij getuigde later zelf, hoeveel moeite het hem en zijn ambtgenoot gekost had zich, nadat zij jaren lang de filologische wetenschap beoefend hadden, nu op eens weer de theologische studiën eigen te maken. Maar nauwelijks te Tübingen gekomen — dit was in den herfst van 1826 — legde hij zich dadelijk met de grootste vlijt toe op zijne nieuwe studiën, welke hij trouwens steeds bijgehouden had. „De onafzienbare velden — zegt STRAUSS — der dogmen- en kerkgeschiedenis had BAUR met zijn stalen vlijt en zijn doordringenden geest verwonderlijk snel doorloopen. Hoevel zijne bronnenstudien elk jaar toenamen, wist hij toch toen reeds over de voornaamste deelen der geschiedenis een zelfstandig oordeel uit te brengen. Meer bijzonder richtte hij zijn opmerkzaamheid op de gnostische stelsels, in ver-

band met zijne vorige mythologische onderzoekingen. Het kristendom der gnostieken vergeleek hij met dat van SCHLEIERMACHER; en terwijl hij zodoende het verst verwijderde aan het naast bijgelegene vastknoopte, hield ook gene op vreemd en onverschillig voor ons te zijn. In al de perioden der geschiedenis wees hij ons aan, hoe het dezelfde geest is, die hier langs dezen ginds langs een ander weg, en in de meest verscheidene vormen zijn eigen diepte zoekt te peilen en zijn wezen te verwerkelijken. Naar dezelfde geestrijke en vruchtbare methode, het uiterlijke met het innerlijke verbindend, onderwees ons BAUR de symboliek." — Benevens de opgenoemde vakken doceerde hij nog exegese en inleiding in 't nieuwe testament, geruimen tijd ook het protestantsch kerkrecht. Aan het professoraat in de theologie was verder de betrekking van prediker in de vroegkerk verbonden, waarin hij zich eerst bij het klimmen zijner jaren door jeugdiger krachten liet vervangen. Nog kwam daar sedert 1837 bij het lidmaatschap van het bestuur van het evangelisch seminarie, waaraan hij zich tot aan zijn dood met levendige belangstelling gewijd heeft. "Bedenkt men daarbij — zegt ZELLER — hoe buitengewoon vruchtbaar zijn werkzaamheid als schrijver was, en hoe zij op de grondigste geleerde onderzoekingen rustte, dan kan men zich een begrip maken van den arbeid, dien het kostte, om aan zoo talrijke eischen te voldoen." Wij behoeven hier geen overzicht te geven van de reeks van geschriften, die allen even belangrijk, achtereenvolgens van het jaar 1826 tot het jaar 1860,

het jaar van zijn dood, door BAUR in 't licht werden gegeven, omdat wij daarover later zullen moeten handelen. Hier zij alleen van zijn methode van werken nog dit gezegd. „Steeds in de voorwerpen zijner studie verdiept, nooit werkend om effect te maken of een vooraf vastgesteld resultaat te bereiken, ging hij van stap tot stap vooruit. Daarom liet hij gewichtige vraagstukken jaren lang rusten, wanneer de gang zijner onderzoekingen hem daarop nu eenmaal niet bracht en behield zich de beslissing daarvan voor, totdat de zaak van alle zijden onderzocht en alle bewijzen getoetst waren.” Toen het „Leben Jesu” van STRAUSS verscheen, bleef hij rustig toeschouwer; want — zooals hij zei ⁵⁴ — hem ontbraken toen nog de diepere studiën om er over te kunnen oordeelen, m. a. w. hij bezat niet de vermetelheid om met een handvol kloekmoedige mannen den burg Sion te bestormen. ⁵⁵ „Rusteloos werkzaam bleef hij nooit bij eenig resultaat als het hoogste staan; altijd trachtte hij zijn werk nog te volmaken. Hij hield niet op te leeren en vooruit te gaan, elke onderstelling die hij maakte onderzocht hij telkens op nieuw, terwijl hij in ieder ontdekking een middel vond tot dieper onderzoek.” Zoo deed hij o. a. met de kerk- en dogmengeschiedenis, welke nu te Tübingen zijn hoofdwerk geworden was, en waarmee hij zich ook zijn gansche leven zou bezig houden. In groote kringen, met telkens nieuwe wapenen, bewoog hij zich rondom het vraagstuk, door welks beantwoording hij zijn prestige voor de hedendaagsche theologie verkregen heeft, daarop bracht hij al zijne bijzondere onder-

zoekingen terug, het vraagstuk betreffende een waarlijk historische opvatting van het kristendom, van zijn eerste begin af, door de hoofdstadiën zijner ontwikkeling heen.

Daartoe maakte hij ook gebruik van hetgeen HEGEL, en later zijn eigen leerling STRAUSS voor de wetenschappelijke behandeling der theologie gedaan hebben. De eerste gaf hem het beginsel aan de hand, waaruit elke geschiedenis in verband met het geheel moet worden behandeld; de laatste werd hem een krachtige aansporing om aan de kritiek der evangeliën een vaste basis te geven. HEGEL leerde hij het eerst kennen uit zijne voorlezingen over de wijsbegeerte van den godsdienst, daarna ook door andere zijner geschriften. Des te eerder leende hij aan HEGEL's leer het oor, omdat hij daarin de konzekwente ontwikkeling van het stelsel van SCHELLING zag. Ook paste zij zeer goed voor zijn karakter, voor den drang zijns geestes, om door denken tot op den grond van de zaak door te dringen, haar wezen en haar natuurlijke ontwikkeling van alle zijden te begrijpen. Voor zijn historische studiën won hij hieruit de organische behandeling der geschiedenis. Wat hij echter bij HEGEL te vergeefs zocht, nl. kritiek, dat vond hij in ruime mate bij STRAUSS. Het is niet waar — wat velen hebben beweerd — dat BAUR in het uitoefenen der kritiek slechts de leerling van zijn leerling zou geweest zijn. BAUR had reeds lang te voren kritiek uitgeoefend. Maar wel bracht hem de onverbiddelijke gestrengheid waarmee STRAUSS de berichten der evangeliën onderzocht had tot meerdere vrijheid en stoutheid bij de behandeling van kriti-

sche vraagstukken. Overigens is de verhouding dezer twee mannen en hunner verdiensten voor de theologie met deze woorden weêr te geven. STRAUSS heeft het terrein gezuiverd van al het overbodig dogmatisch materiaal, waarop BAUR historiesch een nieuw gebouw ging oprichten.

De betrekking welke STRAUSS, vóór de uitgave van zijn vermaard geschrift, als repetent te Tübingen bekleedde, bracht het evangeliesch seminarie in aanraking met de spekulatieve theologie. Reeds als student behoorde hij tot die weinige jongelieden — onder welke ook MÄRKLIN en ZIMMERMANN geteld werden — die onvoldaan door de dogmatiek van SCHLEIERMACHER hun toevlucht namen tot den schrijver der „Phänomenologie.“⁵⁶ Maar toen hij te Berlijn uit HEGEL's eigen mond deze nieuwe filozofie beter had leeren kennen, toen hij kort daarop (1832) als repetent te Tübingen optrad, droeg hij de tot nog toe verachte leer met zulk een gloed en uitstekend leeraarstalent voor, dat niet alleen een talrijke schaar van toehoorders zijn gehoorzaam binnenstroomde om den nieuwen heros te hooren, maar dat nu ook de spekulatieve wijsbegeerte voor goed in Tübingen gevestigd werd. Wat ook de regering deed om den jeugdigen redenaar het spreken te beletten en de hegelsche filozofie te weren, het maakte de zaak slechts erger. Want nu gevoelde hij zich genoopt door den druk zich een toegang tot het publiek te verschaffen. Dit gaf de geboorte aan zijn geschrift over het leven van JEZUS. Maar de spanning werd er slechts te erger door, zoodat

STRAUSS ter verantwoording geroepen en, trots de voor-
 spraak van BAUR, van zijn post ontzet werd (28 Juli
 1835). Sedert deelden allen in 't zelfde lot die om hun
 kritische richting min of meer verdacht konden gemaakt
 worden. Zoodra het bekend werd dat iemand van een vrij-
 zinnige richting als leeraar van een of andere inrichting
 aangesteld zou worden, dan was de „evangelische Kirchen-
 zeitung“ van HENGSTENBERG aanstonds gereed de staats-
 machten te waarschuwen voor het gevaar dat de „Kerk
 van KRISTUS“ dreigde, en dezen waren dan zwak ge-
 noeg om den raad van dien ketterjager aan te nemen. Ook
 BAUR ondervond dit. Toen, ten gevolge van zijn weten-
 schappelijk pleidooi tegen den katholieke MÖHLER, waardoor
 hij zich bij het protestantsch Deutschland aangenaam ge-
 maakt had, zijn lof ook buiten de grenzen van zijn vader-
 land vermeld werd, ging het gerucht, dat hij 't zij te
 Berlijn in de plaats van SCHLEIERMACHER, 't zij te Halle
 voor ULLMANN aangesteld zou worden. Allein — zegt
 BAUR⁵⁷ — der Symboliker konnte nun schon nicht mehr
 gut machen, was der Kritiker verdorben hat.“ De „evan-
 gelische Kirchenzeitung“ brandmerkte hem als een onge-
 loovige en... van de geheele zaak kwam niets. Nu werd
 het zelfs regel bij het bezetten van een theologischen leer-
 stoel niet meer bij voorkeur te vragen naar wetenschappe-
 lijke degelijkheid, maar of de man geloovig genoeg was, om
 de belangen der Kerk voor die der wetenschap niet uit het
 oog te verliezen. Ook de tübingsche fakulteit meende meer
 dan ooit voor het behoud der kerkelijke rechtzinnigheid te

moeten waken. Hoe meer de ingenomenheid toenam waarmee men BAUR te Tübingen hoorde, hoe grooter zijn invloed werd op de vorming der seminaristen, des te meer achtten zijne collega's zich geroepen dien invloed tegen te gaan. Gelukte hun dit evenwel niet, zoo was het toch voor BAUR — bij het verlies van zijn echtgenoot en van zijn vriend KERN die kort na elkander stierven — een smartelijke ondervinding te meer, dat zijn bekwame leerlingen, zooals ZELLER, MÄRKLIN e. a. bij het bezetten van openstaande leeraarsstoelen herhaalde malen achteruit gezet werden. Evenwel de verhouding met zijn ambtgenooten werd later beter, ofschoon nog altijd de mannen der vrijzinnige richting geweerd bleven. En mocht hij ook al van buiten in geschrifte dikwijls lastig gevallen, ja veroordeeld worden, zoodat hij tusschen beide de pen ter zelfverdediging moest opnemen; de theologische wereld — zegt ZELLER — raakte er langzamerhand toch aan gewoon, dat binnen hare grenspalen ook een richting als de zijne bestond, en daar buiten vonden zijne pogingen, om den oorsprong van het kristendom op te helderen, niet zelden een meer onbevangen waardeering dan haar van theologische zijde ten deel viel.

Doch onder al deze moeiten en strijd ging hij rustig en met kracht voort op zijn wetenschappelijke loopbaan, onderwijzend en arbeidend, met dezelfde onvermoeidheid vorschend en vooruitstrevend. Bij het klimmen zijner jaren verminderde niet de helderheid noch de veerkracht van zijn geest; het scheen zelfs of zijn blik zich nog verruimde. Wanneer men zijn afgelegde loopbaan overziet, dan moet

men met LANG t. a. pl. zeggen: „hij heeft gedaan wat hij moest doen; het is hem vergund geweest zijn taak te voltooien en het doel te bereiken, waarop, natuurlijk zonder dat hij zelf het in den beginne vermoedde, al zijn studie en al zijn arbeid gerigt schenen.“ Bovendien was hem, na veel strijd en menig bittere ervaring, een schoone en waardige avond des levens beschoren. Bij een vriendschappelijk verkeer met zijne ambtgenooten, door zijne leerlingen als op de handen gedragen en algemeen geëerd, door verscheidene zijner nabestaanden omringd, mocht hij zich voortdurend in een zeldzame mate van geesteskracht verheugen. Ook zijn gezondheid bleef ongeschokt, behalve eenige asthmatische benauwdheden, die hem echter niet verhinderden, bij de wilskracht hem eigen, zijn gewone bezigheden te vervullen. Zoo was hij, rustig werkzaam, zijn negenenzestigste jaar ingetreden, toen hij den 15^{den} Juli 1860 door een beroerte getroffen werd. Wel herstelde hij daar weer van; doch reeds den 29^{sten} November van 't zelfde jaar kreeg hij in een zitting van den akademischen senaat een tweeden aanval, aan de gevolgen waarvan hij in den avond van den 2^{den} December bezweek. Den 5^{den} December werd hij ter aarde besteld.

BAUR was niet enkel een kamergeleerde. Aan den omvang zijner kennis paarde hij een voortreffelijk en edel karakter. Ten slotte willen wij ook hierover de getuigen hooren. Om echter onpartijdig te zijn, laten wij hier met opzet niet zijne leerlingen en geestverwanten spreken, zooals: EDUARD ZELLER en FRIDRICH VISCHER, maar mannen als: GEORGH, PAL-

MER, OEHLER en LANDERER, allen leden der theologische fakulteit te Tübingen, die hem gekend hebben, en, schoon zij in wetenschappelijke overtuiging zeer van BAUR verschillen en op een geheel ander standpunt staan, allen eenstemmig zijn in lof over den afgestorvene. Zij allen roemen bij verschillende gelegenheden zijn ijver, zijn moed, zijn ernst, zijn humaniteit, zijn getrouwheid in de vervulling zijner ambtsplichten, zijn helderheid en kracht, voorts zijn zedelijkheid, zijn eenvoud en zijn liefde voor het huisgezin. GEORGII getuigt van hem: „ook als hij twijfelde, was 't hem alleen om waarheid te doen.“ PALMER laat zich aldus uit: „Mannen, zooals BAUR, dwingen ons door hun scherpzienden geest, den grond van ons eigen geloof te onderzoeken. Niet iedereen is het toevertrouwd, wat BAUR deed. Want daartoe behoort veel moed, een helder en vast geweten, een reine geest en een mannelijk hart, om ook bij zulk een arbeid en onder zwaren strijd te kunnen blijven zeggen: ik ben mij niets kwaads bewust. Zuiver waren zijne bedoelingen, hij eerbiedigde elks overtuiging; afkeerig van slaafsche navolging en door en door onpartijdig. Ook in den strijd tegen anderen — mocht hij al zijne tegenstanders niet immer gerechtigheid laten wederbaren — is hij nooit bekrompen, bitter of onwaardig geweest. v

Wel een schoone lofspraak! Als met zulke schoone gaven van geest en hart een onuitputtelijke werkzaamheid verbonden is, zoodat OEHLER ronduit verklaart: hij heeft meer gearbeid dan wij allen; dan waarderen wij

het hoog gestemd gevoel, dat zich uitspreekt in de navolgende woorden van LANDERER: hij was een man, en deze man was de onze; het duitsche vaderland zal hem tellen onder zijne groote zonen.

„Er war ein Lehrer, dem man nicht müde wurde zuzuhören, weil er selbst nicht müde wurde zu lernen.“

§ 3.

VERDEELING.

Met BAUR, zóó zeiden wij, is de protestantsche theologie een nieuwe fase harer ontwikkeling ingetreden. Deze uitspraak was het resultaat onzer onderzoekingen van zijne geschriften. Een volledig en kritisch onderzoek van BAUR's theologische werkzaamheid eischt dus van ons, niet dat wij alles wat hij geleerd heeft stuk voor stuk beoordeelen, maar dat wij het algemeen karakter zijner theologie doen uitkomen en daarnaar de waarde zijner bijzondere studiën afmeten. Bij dit onderzoek hebben wij echter de ervaring opgedaan, dat BAUR niet onverwacht, als een profeet uit de woestijn, met de verkondiging zijner nieuwe leer voor zijne tijdgenooten opgetreden is. Integendeel. In het begin van zijn openbaren leeftijd was hij zelf nog doortrokken

van het oude zuurdeesem, dat hij eerst later geheel en al van zich gedaan heeft. Trapsgewijze heeft hij zich verheven tot dat standpunt, waarop de theologie onzer dagen hem heeft zien staan. Hij heeft een langen tijd van voorbereiding gehad, voordat hij zijne nieuw begonnen beginselen uitéén zette en op de verschillende vakken der theologie toepaste. Daarom hebben wij gemeend eerst te moeten gewagen van BAUR's voorbereidende studiën, daarna van zijn historiesch-kritische werkzaamheid.

EERSTE DEEL.

VOORBEREIDENDE WERKZAAMHEID.

Bronnen: Recensie van Dr. G. PH. CHR. KAISER's "die biblische theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretations-Methode u. s. w." 1813. — Symbolik und Mythologie, od. die Naturreligion des Alterthums, 2 Thln, in 3 Bde, 1824 en 1825. — Ueber d. ursprüngl. Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus; Der hebräische Sabbath u. d. Nationalfeste des mosaischen Cultus, beiden in Tüb. Zeitsch. 1832. — Programma über den Arianismus 1828. Idem üb. d. Rede des Stephanus, 1829. — Ueb. d. wahren Begriff des *γλώσσαις λαλεῖν*. u. s. w., Tüb. Zeitschr. 1830. — Programma, de Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda, 1831. — Die Christuspartei in die korinth. Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche u. s. w., Tüb. Zeitschr. 1831 en 1836. — Die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus u. s. w. 1835. — Ueber Zweck u. Veranlassung des Römerbriefs u. s. w. Tüb. Zeitschr. 1836. — Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, Seine Briefe und Seine Lehre. Ein Beitrag zu einer krit. Gesch. d. Urchristenthums, eerste uitg. 1845.

Deze was tweeledig. Zijne eerste studiën wijdde hij aan de godsdiensten in 't algemeen. Toen hij daardoor een

nieuw inzicht in het wezen en 't karakter van den godsdienst verkregen had, zette hij zich, alzoo voorbereid, tot een nauwgezet onderzoek van den kristelijken godsdienst, met het doel om den oorsprong, of, beter gezegd, het geschiedkundig ontstaan er van te verklaren. Dienovereenkomstig splitst zich ons onderzoek van deze voorbereidende werkzaamheid van BAUR in twee stukken.

HOOFDSTUK I.

STUDIEN OVER DE GODSDIENSTEN DER OUDHEID.

Tot deze studiën behoort in de eerste plaats zijn beoordeeling van KAISER'S „biblische theologie,“ die hij waarschijnlijk in het jaar 1817 als repetitor te Tübingen vervaardigde. Zij verscheen in 1818 in het tweede deel van BENGEL'S „Archiv f. d. theol.“ S. 656—717, anoniem. — Wij herinneren hier aan 't geen wij boven van den strijd door de rationalisten en supranaturalisten vóór SCHLEIERMACHER over de betrekking van de rede en openbaring gezegd hebben. Van invloed moest die strijd zijn ook op de bijbelsche theologie. De rationalisten namen er aanleiding uit om voor deze wetenschap een nieuwe methode te kiezen. Terwijl

STORR en de zijnen elken rationalistischen invloed van SEMLER bleven afweren en zich in hun dogmatisch stelsel opsloten, trok GABLER⁵⁸ een scherpe lijn tusschen kerk- en schriftgezach, tusschen systematische en bijbelsche theologie, en stelde de laatste als een historische wetenschap voor. Het kwam er nu maar op aan, de beginselen dezer nieuwe geschiedkundige methode ook toe te passen op de beschouwing van bijbel en kristendom. Het eerst deden dit KAISER⁵⁹ en DE WETTE.⁶⁰ De bijbelsche theologen kenden tot nog toe geen andere taak dan de godsdienstige denkbeelden in de boeken des O. en N. verbonds eenvoudig te verklaren en tot een voegzaam geheel te verbinden. KAISER echter plaatste den bijbelschen godsdienst in verband met de algemeene godsdienstgeschiedenis, nam genen als een deel van deze en vergeleek de bijbelsche leerstukken met de voorstellingen van andere godsdiensten. Wij kunnen reeds hieruit zien, dat hij de oude onderscheiding van natuurlijke en geopenbaarde godsdiensten liet vallen, daar hij de kristelijke en joodsche op één lijn met de heidensche godsdienstvormen plaatste en ze daaruit zocht te verklaren. Dit was dus vooruitgang.

Aan dezen vooruitgang, aan deze nieuwe beweging sluit zich ook BAUR in bovengenoemde verhandeling aan. Hij juicht het plan van KAISER toe en erkent dat een vergelijkende godsdienstgeschiedenis, zooals hij die wil geven, een geschikt middel is om de oude eenzijdige en bekrompene beschouwingen tegen te gaan die met den geest van den waren godsdienst niet te vereenigen zijn. Ja, hij ge-

looft dat door zulk onderzoek het kristendom eerst recht gewaardeerd zal worden. Van dit hooger standpunt uit hoopt ook BAUR „den sluier die eeuwenlang op Palestina had gelegen te zullen zien wegnemen en den volmaakten godsdienst in zijn eigenlijk wezen te leeren kennen.” Met de traditie — het blijkt uit de geheele strekking zijner verhandeling — heeft hij voor een deel gebroken. Maar ook voor een deel slechts. Dit wordt ons duidelijk, wanneer wij zijn gevoelens plaatsen naast het gevoelens van KAISER, dat hij in de bijzonderheden beoordeelt en verwerpt.

De meening van KAISER komt hier op neer. Van de oud-testamentische geschriften beweert hij, dat de tijd van hun ontstaan na de babylonische ballingschap moet gesteld worden, hoewel oudere oorkonden er aan ten grondslag liggen. Inzonderheid is de pentateuch, volgens hem, een zonderling mengsel van blinde vereering van den dikwijls miskenden Mozes met latere in de ballingschap ontstane perzische verlichting. Toch kan men in weerwil dat de boeken van het O. T. het karakter van veelsoortige omwerking dragen, den oorspronkelijken staat van zaken op het spoor komen. En dan blijkt het dat de Semieten eigenlijk fetisch-dienaars waren, dat Abrahams God een afgod was, hoedanig ook andere zwervende horden vereerden, dat Mozes de eenheid Gods niet zuiver leerde maar daarnevens nog andere goden aannam, zoodat de trekken eener zuivere vereering op rekening van den geschiedschrijver komen, eindelijk dat nog ten tijde van David en Salomo en zelfs van de profeten na hen de oude voorstelling van een wreeden en

partijdigen nationaal-god, naast wien de goden van andere volken als minder machtige wezens te beschouwen zijn, in zwang was. Eerst na de babylonische ballingschap, door den invloed van perzische denkbeelden, zou de vereering van God als den wereldmonarch voor goed zich onder de joden gevestigd hebben. Dit alles helderde KAISER op door parallellen uit de Ilias van Homerus. De God van Israël wordt door hem aan de godengestalten der Grieken tamelijk gelijk gesteld. Eveneens gaat hij te werk met het kristelijk godsbegrip, zooals het N. T. dat leert. Hij beweert dat ook dáár het begrip van God als een geestelijk wezen niet volkomen tot zijn recht komt. Slechts als een lichtgod van de fijnste stof wordt hij dáár voorgesteld, als een wezen dat onzichtbaar is, niet omdat hij geest is, maar omdat hij niet kan gezien worden van wege den uitstroomenden lichtglans, welken niemand durft naderen, dewijl de aanraking er van doodelijk is. Zijn eigenlijke zetel is de hemel, en, evenals JUPITER, slingert ook hij van zijn troon het bliksemvuur. Tegenspraak ontleend aan JOH. IV : 24 wijst KAISER af door de bewering, dat dit geen woorden van JEZUS maar van een lateren grieksch-alexandrijnschen schrijver zijn, daar zij wijzen op een tijd na de verwoesting van Jeruzalem. Het resultaat, 't welk hij uit zijne onderzoekingen trekt, komt hierop neder: een universeele godsdienst werd in de oude kristelijke wereld nog niet gevonden; al de oudere volken hadden een godsdienst, niet den godsdienst. Het denkbeeld van een algemeenen godsdienst is eerst de vrucht van latere onderzoekingen,

inzonderheid sedert de ontdekkingen op het gebied der sterrekunde. Verder is dan ook, volgens KAISER, partikularisme het kenmerk niet alleen der polytheïstische godsdiensten, maar ook van die monotheïstische die in de geschriften, zoo van het N. als van het O. Testament, voorgesteld worden. Op dit partikularisme is gegrond het bijbelsch begrip eener bijzondere openbaring, die boven het bereik van 's menschen rede ligt. Vraagt men — zegt KAISER — hoe, naar de leer der bijbelschrijvers, God zich in betrekking tot de wereld stelt, dan is het antwoord: door theophaniën, angelophaniën, vizioenen, wonderen en door de woordelijke inspiratie. Van het wonder geeft hij nu eens de natuurlijke, dan weder de mythische verklaring. De beweesing der apostelen omtrent de inspiratie, de realiteit der voorspellingen en het goddelijk gezach van het oude testament wijst hij af door de opmerking, dat de bijbel als een zich zelve doorgaans gelijkblijvende openbaring van eeuwige waarheden eerst aangenomen werd, nadat zijne oorkonden, die tijdens de ballingschap schier geheel waren verloren gegaan, uit het geheugen of uit oude exemplaren met babylonische mythen vermengd en met groote priesterlijke willekeur geïnterpoleerd en in het archief van den tempel neergelegd waren, een mengsel alzo van mythen en poësie, van verdichting en geschiedenis, van theologie en zedelijke voorschriften. — Betreffende het ontstaan der evangeliën betreedt KAISER den weg door den filoloog Wolf geopend en maakt hij gebruik van de hypothese, waarvan deze zich bediend had ter verklaring van

het ontstaan der homerische zangen. Hij onderscheidt vier perioden van ontwikkeling, welke de tekst der evangeliën tot aan hun voltooiing doorloopen heeft. De eerste is die van de mondelinge paradosis. Hieruit verklaart hij zoowel de overeenstemming der evangeliën (want het overgeleverde bleef getrouw in het geheugen bewaard), als ook hun verschil, daar de toevoeging der mythische bestanddeelen van zelve volgen moest. Eerst toen het kristendom zich verder uitbreidde, en de behoefte ontstond om het gesprokene ook in ruimer kring te bewaren, werd schriftelijke optekening noodzakelijk. De tweede periode bevat de omwerking der echte stukken, hunne vertalingen en de toevoegsels er van met voorspellingen *post eventum*. Nog rijker opgesierd werd de levensbeschrijving van JEZUS door de verhalen betreffende zijn jeugd en zijn heengaan van deze aarde in de derde periode tot aan de conciliën. De vierde periode valt in de derde eeuw, toen de Kerk de behoefte gevoelde, om uit het groot aantal evangeliën den kanon vast te stellen. In overeenstemming met deze kritische beschouwing van het geheel heeft hij tegen de bijzondere deelen der evangelische geschiedenissen een tal van bedenkingen. Hij ziet op vele plaatsen tegenstrijdigheden en onwaarschijnlijkheden. Beiden weet hij niet beter weg te nemen dan door er de mythische verklaring op toe te passen, van welke hij een ruim gebruik maakt.

Dit was in 't kort de hoofdinhoud van KAISER's geschrift.

Tegenover dit radikalisme schijnt BAUR de man des behouds te zijn. Hij zoekt vast te houden en aan het mes der

kritiek te willen onttrekken wat in zijn oog nog onomstootelijke waarheid is. De geloofwaardigheid der bijbelsche geschriften in 't algemeen, het specifiek onderscheid tusschen kanonische en niet-kanonische geschriften neemt hij in bescherming. Ook kan hij zich niet vereenigen met hetgeen KAISER én over het verschil tusschen de denkbeelden van JEZUS en die zijner apostelen én over de werkzaamheid van JEZUS in 't midden brengt. Hij toont zich afkeerig van de wijze waarop uit het Messiasbegrip, dat bij de joden bestond, besloten wordt tot een betere historische opvatting van JEZUS' persoon en prediking. Dat JEZUS zijn dood slechts als waarschijnlijk zou hebben aangemerkt, aangezien het denkbeeld van een lijdenden Messias bij de joden nooit ingang had gevonden, dat hij zijne hervormingsplannen niet verder dan tot zijn volk zou hebben uitgestrekt; BAUR kan het niet gelooven. In vele opzichten wordt echter zijn tegenspraak gerechtvaardigd door de willekeurige en oppervlakkige wijze waarop KAISER in zijn kritische beschouwingen te werk gaat. Telkens wijst BAUR hem op onbewezene stellingen en op tegenstrijdigheden die aan zijn kritiek al haar waarde ontnemen. Daartoe behoort het een en ander wat door KAISER gezegd was omtrent het ontstaan der vier evangeliën, daartoe zijn hypothese omtrent den oorsprong van het joodsch monotheïsme uit het parsisme, zijn gelijkstelling van den griekschen met de joodsche en kristelijke godsdiensten, ten gevolge waarvan de ethische waarde der laatsten miskend wordt. — Maar in al het andere komt zijn standpunt tegenover de vrijere kritiek minder

gunstig uit, gelijk uit de volgende voorbeelden te zien is.

Als KAISER op 't getuigenis van den vierden evangelist (Joh. VII : 27 en elders) beweert dat Jezus niet uit Bethlehem maar uit Nazareth geweest is en daarin tegenspraak ziet met Matth. I en II, tracht BAUR dit verschil weg te nemen door de vraag: wáár heeft Mattheus gezegd, dat Jozef en Maria ook vóór de geboorte van Jezus in Bethlehem gewoond hebben? Als KAISER de beide eerste hoofdstukken van Mattheus en Lukas voor ingeschoven houdt en ontleend aan Micha V, als hij twijfelingen oppert tegen het verhaal van Lukas (hoofdst. II) omtrent den census, als hij opmerkzaam maakt op de tegenspraak tusschen de beide geslachtsregisters bij Mattheus en Lukas, als hij uit de onafhankelijkheid der evangeliëschrijvers de mogelijkheid zoekt te verklaren, hoe de een kan zeggen dat Jezus in den tempel te Jeruzalem voorgesteld werd op hetzelfde oogenblik dat hij volgens den anderen evangelist in Egypte zich bevindt: dan noemt BAUR dit willekeur en houdt vol dat deze schijnbare tegenstrijdigheden zeer gemakkelijk uit den weg te ruimen en te vereenigen zijn. Had KAISER met recht gewag gemaakt van mythische bestanddeelen in de evangeliën en van sommige verhalen beweerd dat zij gevormd zijn naar oud-testamentische begrippen, had hij, om eenige voorbeelden te noemen, het verhaal van Jezus' wondervolle geboorte uit Jes. VII : 14, de vlucht naar Egypte uit Hos. XI : 1, de verzoekingsgeschiedenis uit 1 Kon. XIX : 18, de opwekking van den jongeling te Nain uit 1 Kon. XVII : 17 verklaard: wat antwoordt

BAUR dan? „Het schijnt — zegt hij — ter nauwernood betwijfeld te kunnen worden dat de mogelijkheid van het ontstaan van mythen in de evangelische geschiedenis in 't algemeen toegegeven moet worden. Waar een verhaal gedurende een vrij langen tijd mondeling wordt voortgeplant, waar de inhoud er van zich tot het gevoel en de verbeelding in hoogen graad richt en in verband staat met voorstellingen die reeds tot een geordend stelsel zijn geworden; dan is het ontstaan van mythen psychologiesch zeer goed te verklaren. Hoe grooter de tijdsruimte is die tusschen de mondelinge overlevering en de schriftelijke opteekening ligt, hoe onwaarschijnlijker het is dat de verhalen ooggetuige is geweest; met des te meerder recht mag men het ontstaan van mythen vooronderstellen.” Hij acht het opnemen van mythen in de eerste geschiedenis van het kristendom, naar analogie met de apokryfe evangeliën, niet onmogelijk. Zelfs geeft hij dit toe met betrekking tot de verhalen van Jezus' geboorte en kindschheid. Maar terstond daarop beweert hij dat voor het ontstaan der evangeliën toch ook een andere verklaring gegeven kan worden. Het schijnt hem ontegenzeggelijk dat den evangelieschrijvers gelegenheid genoeg ten dienste stond, om voldoende berichten over het feitelijk gebeurde in te winnen. Hij denkt daarbij aan het verschil van schrijfwijze tusschen de kanonische en de apokryfe evangeliën. Ten slotte beroept hij zich op uitdrukkelijke verklaringen van Lukas (I: 1—3), waaruit het immers (?) blijkt, dat het den evangelieschrijvers om historische zekerheid te doen was. Zelfs beweert hij, wat de verhalen van

Jezus' opstanding, zijn verschijning bij het graf en zijn hemelvaart aangaat, dat het verschil der evangelieschrijvers betreffende deze laatste gebeurtenissen van Jezus' leven psychologiesch zeer goed te verklaren is, zoodat onnauwkeurigheden gemakkelijk konden binnensluipen. In 't volle vertrouwen van zijn goed recht behelpt hij zich met de uitvlucht (later door hem zoozeer veroordeeld), dat het verschil der schrijvers juist een bewijs is hunner zelfstandigheid en de waarheid der hoofdzaak, die zij allen verhalen, staft. De kritiek, meent hij, gaat te ver en handelt al te gestreng, als zij dit miskent, als zij zodoende alles aan de beslissing van het subjektief oordeel der uitleggers overlaat en de objektieve waarheid der geschiedenis ten eenemale in niets oplost. Hij kan daarom niet aannemen, dat de verschijningen bij het graf vizioenen zijn geweest, te meer omdat het denkbeeld van een stervenden Messias den joden vreemd was. Daarom moeten zij in de werkelijkheid hun grond hebben, en is het geloof van de discipelen van Jezus aan zijn opstanding alleen te verklaren uit het historisch feit der opstanding.⁶¹

Uit deze vergelijkende beschouwing van twee mannen die zich gelijkelijk beijverden voor een beter verstand der bijbelsche geschriften blijkt, dat KAISER, om aan de eischen eener onpartijdige kritiek te kunnen voldoen, een veel vrijer standpunt tegenover de kanonische schriften innam; terwijl BAUR zich door het schriftgezag binden liet, en, in plaats van de verhalen zelve er op aan te zien, ze te vergelijken met van elders verkregene waarheden en gevestigde over-

tuigingen, de bijbelschrijvers maakte tot rechters in hun eigen zaak en nog bleef twijfelen tusschen het aannemen en 't verwerpen van mythische verhalen.

Daarentegen toonde ook BAUR weer zijn meerderheid hierdoor, dat hij zich streng hield aan de zuiver historische methode. Hieraan alleen is zijn weifelen tusschen het aannemen of verwerpen van wonderen in de bijbelsche geschriften toe te schrijven. Hij wilde liever in het onzekere blijven of het schriftuurlijke vasthouden dan iets stellen dat tegen zijn historiesch bewustzijn streed, en 't welk hij door geen geschiedkundign bescheiden genoegzaam bewezen achtte. „Het is billijk, zegt hij, dezelfde beginselen die bij andere geschiedschrijvers gelden, ook op de behandeling der evangelische geschiedenis toe te passen, slechts dáár tegenstrijdigheden te vooronderstellen waar de aart der zaak het gebiedend vordert, te vereenigen het vereenigbare en niet naar dogmatische vooroordeelen te beslissen over dingen die alleen door historiesch onderzoek kunnen uitgemaakt worden.“ Vooral wanneer men, om de tegenstrijdigheden op te heffen, zijn toevlucht tot de mythische verklaring neemt, beweert hij dat men niet willekeurig mag te werk gaan. Een vaste regel behoort te worden gesteld, die door de geschiedenis zelve aan de hand wordt gedaan. Er moet nl. bij het aannemen van mythen eerst op bevredigende wijze aangetoond worden, aan welk historiesch of dogmatisch belang zij haar ontstaan te danken hebben en hoe zij zich volgens psychologische wetten met waarschijnlijkheid althans tot dezen of genen bepaalden

vorm hebben kunnen ontwikkelen. In één woord: de mythen mogen niet in strijd zijn met het bewustzijn van den tijd in welken men ze plaatst; zij moeten met de toen heerschende denkbeelden ten nauwste samenhangen, zoodat zij daarvan een natuurlijk uitvloeisel zijn. Dit is reeds dezelfde methode, welke BAUR later meer uitvoerig bij de tijdsbepaling van het ontstaan van al de N. Tische geschriften gevolgd heeft, en welke hij hier tegen de willekeurige kritiek van KAISER handhaaft.

KAISER had deze methode verwaarloosd en het recht der geschiedenis miskend. Gedreven door de zucht om het onderscheid tusschen natuurlijke en geopenbaarde godsdiensten geheel en al weg te nemen, ten einde ze allen te vervormen naar het beeld dat hij zich van den algemeen geldenden godsdienst maakte, had hij den positieven en dus ook den bijbelsch-kristelijken godsdienst, in plaats van dien in zijn eigenaardig gekleurden en individueelen vorm te verklaren, ontdaan van al het temporeele, lokale en bijzondere. Het gevolg hiervan was, dat hij de eigenlijke kenmerken der afzonderlijke godsdiensten voorbij zag, op hun overeenkomst te sterk drukte, op het verschil niet genoeg lette; i. e. w. de verwaarloozing der zuiver historische methode had hem tot scheeye beschouwing geleid. Dit toont BAUR hem aan. Op zijn beurt de onderscheidene godsdienstvormen onderling vergelijkende, betoogt hij, hoe juist in de verschilpunten het eigenaardig karakter van elken godsdienst uitkomt. Met voorbeelden bewijst hij, dat KAISER de onderscheidene ontwikkelingsfasen van den godsdienst

niet genoeg uitëen gehouden heeft. Daarna stelt hij zelf een verdeeling voor en onderscheidt vier trappen van godsdienst: die der zinnelijkheid, der verbeelding, des verstands en der rede. De eerste vindt hij in de laagste vormen, waarbij de afzonderlijke krachten der natuur tot een aantal godheden verheven worden, die echter nog in geen samenhang tot elkander gebracht zijn. De tweede, waarbij de fantazie levendiger te voorschijn treedt, komt voor in de godenwereld van Homerus en Hesiodus. De derde plaatst hij in de oostersche en grieksche godsdiensten: het verstand verbindt hier de vele goden tot een absolute, bloot fysische eenheid, zijnde de natuur. Eerst in de periode der rede worden zedelijke begrippen met dit ééne goddelijk wezen verbonden, waardoor de scheiding tusschen hem en de natuur noodzakelijk gemaakt wordt. Dit is de eigenlijke leer van Plato en van eenige andere oude wijsgeeren, inzonderheid van den joodschen en den kristelijken godsdienst.

Door deze verdeeling zoekt hij ook voor zich zelf een ruimer gezichtspunt te verkrijgen. Heeft hij eerst op de verschilpunten der godsdiensten gewezen, nu toont hij ook hun gemeenschappelijk karakter aan. Daarom stelt hij de bron van alle godsdiensten in de rede, als het kader waarin zij allen kunnen gevat worden. Van deze hypothese uitgaande, zoekt hij de joodsche en kristelijke godsdiensten met de heidensche in een historischen samenhang te brengen. Om dien band, welke al de godsdiensten vereenigt, nog meer te doen uitkomen, voegt hij er dit bij. Ook in vele heidensche godsdiensten wordt de opvatting

der eenheid Gods gevonden; hun eigenaardig karakter ligt niet zoozeer in hun polytheïsme, maar daarin dat zij als natuurvereeringen slechts verschillende vormen van het pantheïsme zijn. Zóó tracht ook hij, evenals KAISER, de onderscheiding van een natuurlijken en geopenbaarden godsdienst, welke aan een zuiver kritische beschouwing der geschiedenis eeuwenlang in den weg gestaan had, op te heffen. Hij stemt het toe: de gansche natuur is bron van goddelijke openbaring; 't zou godslasterlijk zijn, te beweren dat God zich aan een deel der menschen onttrokken heeft. De bron van den godsdienst moet voor alle menschen openstaan. Een bijzondere openbaring aan te nemen, in dien zin dat zij de eenige kenbron van alle ware religie zou zijn, gaat niet aan. Immers de ware godsdienst ontstaat uit de denkbeelden der menschelijke rede zelve; ook de andere vermogens van den menschelijken geest: het gevoel en de verbeelding helpen tot zijn vorming mee. Tot zoover is BAUR konzekwent in zijn redeneeren. Resultaat zou moeten zijn: bijzondere openbaringen bestaan er niet; want ook de natuur is openbaring Gods en de godsdienst is een gewrocht van 's menschen geest. Doch voor deze gevolgtrekking deinst BAUR vooralsnog terug. Rede en openbaring — zegt hij — sluiten elkander niet uit. Noch de ééne noch de andere behoeft de eenige bron van den godsdienst te zijn. Men moet wel toegeven, meent hij, dat de godheid zich van eeuwigheid of onder verschillende vormen en in onderscheidene mate van realiteit geopenbaard heeft; maar — voegt hij er bij — daarom behoeft men

een onmiddellijke openbaring niet te loochenen. Hoe het hiermee in een gegeven geval is, kan slechts door historiesch onderzoek uitgemaakt worden.

Uit bovenstaande moge dan blijken, welk het standpunt was door BAUR in zijn geschrift ingenomen. Hij erkent het recht der historiesch-filozofische behandelingswijze der godsdiensten, maar handhaaft haar niet ten volle. Hij neemt aan dat ook de zoogenaamde „geopenbaarde godsdiensten“ niet mogen losgescheurd worden uit den samenhang die tusschen al de deelen der godsdienstgeschiedenis bestaat; maar hij waagt het nog niet ze uit dien samenhang te verklaren. Hij laat toe dat het onderscheid tusschen natuur en openbaring weggenomen wordt; en toch blijft hij de hypothese der bovennatuurlijke openbaring en van het wonder aanhouden.

Met opzet hebben wij bij deze eerste studie van BAUR wat lang stil gestaan, omdat wij er het standpunt van den schrijver in de eerste periode zijner godgeleerde werkzaamheid uit leeren kennen. Het is, m. e. w. het standpunt der halfheid, die ja- en neen-theologie van het supranaturalisme van die dagen, waarvan B. zich toen nog niet kon losrukken, een onvastheid en tweeslachtigheid, zoo geheel natuurlijk in den leerling uit de school van STORR. Met recht merkt ZELLER⁶² hierbij op: „gelijk SEMLER uit het weeshuis te Halle, KANT uit een piëtistenfamilie te Königsberg en (voegen wij hier bij) SCHLEIERMACHER uit een hernhutter-gemeente, zoo is BAUR uit de oud-tübingische school van een STORR en BENGEL afkomstig.“

Op dit half-wijsgeerig en half-supranaturalistiesch standpunt is BAUR echter niet blijven staan. Hoe groot in dit tweeledig opzicht de vooruitgang is geweest, welken hij in betrekkelijk korten tijd maakte, blijkt reeds genoeg, als wij slechts den inhoud nagaan van zijn geschrift over de Symboliek en Mythologie der oude godsdiensten.

In dit geschrift, dat van uitgebreide zaakkennis getuigt en dat hij in twee deelen gesplitst heeft: den wijsgeerigen en den historischen grondslag (van welke het eerste deel voor ons onderwerp de meeste waarde heeft), deelt hij de zoogenaamde heidensche godsdiensten niet in naar de oude onderscheiding van geopenbaarde en natuurlijke, maar naar de betrekking welke zij tot het menschelijk bewustzijn hebben, en naar deze zelfde methode bepaalt hij tevens haar verhouding tot den kristelijken godsdienst. Hij vraagt: hoe reflecteert zich in al de verschillende godsdiensten het zelfbewustzijn van den mensch? en hij bepaalt naar deze verhouding hun waarde. Hij gaat hierin echt wijsgeerig te werk. Doordringende in de eigenaardigheid van het godsdienstig bewustzijn der oude volken, zoekt hij hunne vormen van godsdienst uit de gesteldheid van den menschelijken geest zelf te kennen. Den inhoud van den godsdienst van zijne vormen onderscheidende, welke zich aan hem in het drieledig karakter van mythiesch, symboliesch en allegoriesch voordoen, tracht hij ook deze vormen zelve te verklaren uit de vermogens van den menschelijken geest. Om de wederkeerige verhouding — zóó

zegt hij in den aanvang van zijn geschrift — van inhoud en vorm te verklaren, moet men den menschelijken geest in zijne vermogens en werkzaamheid leeren begrijpen. Deze is een wederkeerige werking van een subjektieve en objektieve, een inwendige en uitwendige wereld, tot eenheid gebracht (vermittelt) door het zelfbewustzijn. Wat op het zinnelijk gebied plaats heeft, dat men namelijk het zinnelijk waargenomene door de abstraherende werkzaamheid van den geest in voorstellingen en begrippen omzet, dat geschiedt in de bovenzinnelijke wereld in een omgekeerde orde, nl. de ideën der bovenzinnelijke wereld welke op den donkeren grond van het gemoed verscholen liggen, zullen zij in het helder licht van 's menschen bewustzijn opgenomen worden, moeten uit haar zuiver geestelijke abstraktie uittreden en in konkrete vormen omgezet worden. Dit geschiedt door het vermogen der fantazie, die, opdat zij niet alle ideën in zinnelijke vormen en niet alle waarheid in dichtung verandere, weer in toom gehouden moet worden door het verstand, dat het konkrete tot het abstrakte terugleidt. Het onderscheid en de verwantschap tusschen de drie genoemde vormen bepaalt hij (Dl. I. bl. 28—82) aldus: het symbool is de vorm van een denkbeeld door een eenvoudig, of liever, een rustend in de ruimte gegeven beeld; de mythe is de figuurlijke voorstelling van een denkbeeld door een handeling. Gelijk het symbool zich in de ruimte beweegt, zóó de mythe in den tijd. De vorm van het symbool is de natuur, die der mythe de geschiedenis; de laatste

heeft dus met handelende personen te doen, maar die zich bewegen in een bovenzinnelijke wereld, boven het natuurlijke leven verheven, in de wereld der wonderen. De allegorie is de figuurlijke voorstelling van een denkbeeld door een handeling, die naar den aart harer afzonderlijke deelen in de sfeer der zinnelijke waarneming valt of ten minste zou kunnen vallen. Zij is meer dan een symbool, daar zij even als de mythe in een staat van beweging is, maar ook minder dan de mythe, daar zij zich even als het symbool slechts in de ruimte, niet in den tijd voortbeweegt. Zij staat alzoo midden tusschen beiden. Wat de mythen betreft, deze worden onderscheiden in filosofische en historische. Bij al de vormen moet voornl. gelet worden op de idé en het beeld, en gevraagd of de idé ten koste van het beeld op den voorgrond gesteld is, of omgekeerd, of eindelijk beide in een geëvenredigde verhouding tot elkander staan. Naar deze drie gevallen, worden de symbolen, de mythen (filozofische en historische) en de allegoriën elk in drie hoofdklassen onderscheiden. De schrijver toont vervolgens (bladz. 82 volgg.) aan, dat die symbolische en mythische godsdienstvormen geen willekeurige scheppingen zijn van den mensch, maar in de noodzakelijkheid gegrond. De menschelijke kennis toch begint met de zinnelijke aanschouwing. Van hier verheft zij zich langzamerhand tot den godsdienst der begrippen en van het abstrakte denken. De zinnelijke aanschouwing gaat altijd het begrip, het konkreete het abstrakte, als het lagere het hoogere, vooruit. En zooals dit is met de afzonderlijke indi-

vidu, zoo is 't ook met de ontwikkeling der gansche menschheid. De nog aan het zinnelijke geboeide geest heeft een zinnelijken vorm noodig, waarin het ideale, zuiver geestelijk belichaamd, hem naderbij gebracht wordt, en de beelden der fantazie en inbeeldingskracht zijn slechts het middel van verbinding tusschen hem en de bovenzinnelijke wereld. Ook de wijsgeer, hoezeer het zijn streven is de begrippen van het zinnelijk omhulsel te ontdoen, is toch genoodzaakt een zekere betrekking tusschen de zinnelijke beelden en het absolute te erkennen. Of hoe zou ook de wijsbegeerte de wijding van den godsdienst ontfangen, wanneer zij slechts een samenvatting van koude, abstrakte verstandsbegrippen bleef? De aan de rede aangeborene begrippen van het absolute moeten door fantazie en verbeeldingskracht bezielde in beelden en vormen zich kleeden, wanneer zij die gevoelens en toestanden in den mensch opwekken willen die het wezen van den godsdienst uitmaken. Tegen HERMANN („Ueber das Wesen und die Behandlung d. Mythologie,“ Leipzig 1819) beweert BAUR (bl. 98) dat wijsbegeerte en godsdienst hetzelfde voorwerp van onderzoek hebben, nl. het absolute. Alleen de wijze, waarop beiden de ideën tot het bewustzijn brengen, is verschillend.

Van de mythe wordt gezegd (bl. 87) dat ook zij het kenmerk der openbaring draagt, dat het een aan den godsdienst toebehoorende vorm is en dienen moet om het goddelijke uit te spreken en tot het bewustzijn te brengen. Want dáár, waar over 't algemeen op de eene of andere

nieuwe en eigenaardige wijze het goddelijke de diepte des gemoeds beweegt en tot het bewustzijn des menschen komt, spreken wij met recht, zegt BAUR, van een openbaring. Hij kan daarom ook (bl. 98) het onderscheid tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke, objectieve en subjektieve openbaring niet aannemen, in zoover daardoor onvereinigbaar en tegenstrijdige begrippen aangeduid moeten worden. De eene openbaring kan van de andere slechts in graad van waarheid, d. i. in graad van overeenstemming met de natuur des menschen en haar toenadering aan de idé van het absolute verschillen, zoodat die openbaring (godsdienst) de volmaakste is, welke de idé van het oneindige in haar hoogste beteekenis en in haar meest passenden vorm en op de meest algemeene wijze tot het bewustzijn brengt. De godsdienst is naar zijn inhoud en vorm onmiddelijk door de geestelijke natuur van den mensch gegeven, zijn vorm echter vindt in de geschiedenis zijn positieve realiteit. En is de geschiedenis in haar geheel een openbaring der godheid, zoodat naar het plan der goddelijke opvoeding de ideën van het absolute in een min of meer volkomen vorm tot aanschouwing komen, dan vormt ook de mythologie een lid in den grooten rei der goddelijke openbaringen (bl. 99).

Vatten wij, voordat wij verder gaan, hetgeen hier door BAUR van idé en beelden over de toepassing daarvan op de verschillende vormen van godsdienst in 't midden gebracht is, in weinige woorden samen, dan blijkt ons, dat BAUR in zijn geschrift over, „Symboliek en Mythologie“ een

een beschouwingwijze van den godsdienst toegedaan is, waarbij alle positieve godsdiensten tot één enkel beginsel teruggebracht worden, het godsdienstig bewustzijn in den mensch, waarvan zij slechts de bijzondere uitingen zijn. Maar hier valt ons dan ook tevens het groote verschil in 't oog dat tusschen deze en de vroegere zienswijze van BAUR bestaat. Dáár was het onderscheid tusschen natuurlijke en geopenbaarde godsdiensten nog behouden, hier wordt gezegd dat zij slechts gradueel verschillend zijn, dat elke natuurlijke godsdienst tevens een geopenbaarde en, wat op hetzelfde neerkomt, elke geopenbaarde als zoodanig ook een natuurlijke is. Dáár bewoog zich BAUR besluiteloos tusschen twee gevoelens: de godsdiensten wijsgeerig te begrijpen en tevens als iets transcendent, hier spreekt hij het klaar en duidelijk uit: alle positieve godsdiensten zijn slechts vormen van het menschelijk bewustzijn. Dáár wilde hij van geen mythen in de evangeliën weten, hier is hij steeds bezig in de symbolen, mythen, en allegoriën der niet-kristelijke godsdiensten analogiën met den kristelijken op te sporen. Van waar die groote verandering bij BAUR in zulk een korten tijd? Wij antwoorden: dat was de invloed van de dogmatiek van SCHLEIERMACHER. Met groote ingenomenheid had hij de „Glaubenslehre“ gelezen en doorzocht. Na de uitgave in 't jaar 1821 achtten velen, dat nu de oplossing van talrijke moeielijke vraagstukken, waarvan men tot nog toe te vergeefs eene verklaring zocht, voor goed gegeven was. Ook BAUR deelde in die geestdrift. Is het hem later gebleken dat die schitterende meteor

slechts voor een tijdlang kon verblinden, dat de „Glaubenslehre“ niet gaf wat het scheen te belooven, nl. verzoening der strijdende partijën, zag hij toen tot op den grond van al die vage, tegenstrijdige en sofistieke redeneringen en uitdrukkingen waarvan het werk van SCHLEIERMACHER overvloedt; dat het nu nog BAUR betooveren kon, is wel een bewijs van de voortreffelijkheid, waarop het roem mocht dragen. En die is niet alleen gelegen in den vorm, maar ook in den inhoud. Het is de schoone gedachte, zooals wij in de „Inleiding“ gezegd hebben, dat niets den naam van godsdienst dragen mag dan wat het eigendom van den mensch zelf geworden is, dat godsdienst tot het wezen van den mensch behoort. De autonomie van den menschelijken geest werd hier dus uitgesproken en gehandhaafd; dat is het echt protestantsch beginsel van subjectiviteit tegenover de objectiviteit der kerkleer. Niet minder schoon was ook de voorstelling dat, evenals het universum op oneindig velerlei wijze door het menschelijk oog beschouwd kan worden, zoo ook het wezen van den godsdienst in de verschillende individuën verschillend gewijzigd wordt. Als zóó ook de kristelijke godsdienst meê getrokken werd in de groote ontwikkelingsrij der andere godsdienstvormen, welk een vrijeren blik kon men dan nu werpen op de positieve godsdiensten, en van dezen inzonderheid op den kristelijken! Is het te verwonderen, als wij BAUR, door deze verhevene gedachte geleid, terstond met ijver zich zien toeleggen op de beoefening der grieksche en oostersche godsdiensten en al de schatten zijner kennis onderzoeken en bijéén zame-

len, ten einde den onzichtbaren draad die ze alle met den kristelijken verbindt op te sporen?

De punten van overeenstemming tusschen SCHLEIERMACHER's „Glaubenslehre“ en BAUR's „Symbolik“ zijn zeer in 't oog vallend. Het eerst hebben wij hier te letten op BAUR's bepaling van het wezen der religie, welke woordelijk die van SCHLEIERMACHER is. Bl. 105 van het eerste Dl. lezen wij: „Godsdienst is het bewustzijn of het gevoel van afhankelijkheid van God.“ Deze uitspraak wordt gemotiveerd door de bekende leus van SCHLEIERMACHER, dat nl. de godsdienst noch in een weten noch in een handelen, maar in een bepaalden gevoelstoestand gelegen is. „Want eerst als zoodanig kan de godsdienst des menschen geheele wezen doordringen en kan de uitdrukking een blijvende toestand zijn; daar in het bewustzijn het bestaande zich reflecteert en het gevoel, als midden tusschen het weten en het handelen gelegen, den mensch in zijn centrum aangrijpt en naar beide zijden het begin en de bron eener nieuwe reeks van werkzaamheid zijn kan.“

Wáár blijkt de invloed van SCHLEIERMACHER duidelijker dan waar BAUR (t. a. p. 109) op grond van die bepaling van godsdienst den inhoud zijner Mythologie op een eigenaardige wijze verdeelt? Is godsdienst het gevoel van betrekking tot God, wat is natuurlijker dan dat hij in het eerste deel zal gaan spreken over den eersten faktor, d. i. de leer van God, in het tweede deel over den tweeden faktor, d. i. de leer van den mensch? De leer

van God handelt eerst over het wezen en de eigenschappen der godheid in 't algemeen, daarna over de betrekking van God tot de wereld. Het tweede deel eindelijk wordt weer gesplitst in deze drie: 1. Van de menschelijke natuur in haar betrekking tot God in 't algemeen; 2. Van de betrekking waarin de mensch tot God moet geplaatst worden en wel in zoover God zelf tot realisering van deze betrekking bijdraagt, en zoover de mensch zelfstandig daartoe meewerken moet; 3. de leer van de betrekking des menschen tot God, in zoover zij niet slechts als een tijdelijk zich ontwikkelende, maar als een voltooide gedacht wordt. Deze indeeling berust — dit is duidelijk te zien — op de doorgaande leer van SCHLEIERMACHER, dat nl. met het godsdienstig gevoel te gelijk een tegenstelling gegeven is als gevoel van levensstoring, die weer opgeheven moet worden, waarop de leer des verlossing gegrond is. Bij SCHLEIERMACHER is daaruit tevens afgeleid zijn verdeeling der godsdiensten in deze twee: de zedelijke godsdienst en de natuurvereering, welke BAUR ook aanneemt met tusschenvoeging van de positieve, dat zijn de mozaïsche en muhammedaansche (t. a. p. 147). Een andere indeeling bij SCHLEIERMACHER is die van: laag polytheïsme, hooger polytheïsme en monotheïsme. BAUR (t. a. p. 115—124) heeft daarvoor deze: polytheïsme (hoogere en lagere, d. i. fetichisme), dualisme, monotheïsme. De verdeeling in mythische (natuurgodsdienst), mozaïsche en muhammedaansche (positieve) en kristelijke, d. i. ethische of teleologische godsdienst berust dan op deze drie momenten van het

afhankelijkheidsgevoel: de nog onontwikkelde eenheid van het zelfbewustzijn, — de zich ontwikkelende tegenstelling met de mogelijkheid harer opheffing, — de volkomene opheffing en verzoening. Daarna maakt de Schr. een vergelijking tusschen de mythische en de kristelijke godsdiensten en wijst op hun onderling verschil wat aangaat hun inhoud, vorm, geschiedkundig aanvangspunt en universeel karakter. Betreffende het eerste, bestaat het verschil hierin, dat het kristendom alles terugbrengt tot den zedelijken toestand des menschen en zijn daarmee samenhangende betrekking tot God, uitgedrukt in de leerstukken van zonde en verlossing. De mythische natuurgodsdienst daarentegen stelt den mensch tegenover de natuur als het ééne goddelijke wezen, in de groote menigte harer verschijnselen, waaraan het strengere begrip van eenheid ontbreekt. De vorm van deze godsdienst is symboliesch-mythiesch. In symbolen en mythen reflecteert zich het zelfbewustzijn. Geheel anders hij het kristendom. Ook het kristendom is een openbaring van het goddelijke, die ons in een geschiedenis gegeven is, en daarom is het godsdienstig bewustzijn, dat zich daarin ontwikkelt, aan een uitwendig gezach vastgeknoopt; maar hier zijn 't geen beelden waarin zich het bewustzijn openbaart, het zijn toestanden, gevoelens en werkzaamheden van den wil welke hier opgewekt en van het zelfbewustzijn niet losgerukt kunnen worden. Wat eindelijk de beide andere verschilpunten betreft, het kristendom kan op geenerlei wijze van den persoon Kristus gescheiden wor-

den; daar slechts om zijnent wil de in hem medegedeelde openbaring als de hoogste aan te merken is, en voorts het aan het kristendom eigenaardige doel der verlossing slechts door de hem eigene waarde en werkzaamheid van Kristus en in het geheel en in elk afzonderlijke individu bereikt worden kan. Doch de mythische natuurgodsdienst heeft geen bepaald aanvangspunt, maar is in zijn oorsprong van een onzekere traditie; daar het gebied der natuurbeschouwingen, waaraan hij gebonden is, evenmin vaste en zekere grenzen heeft. Daarenboven is hij lokaal en individueel, het kristendom daarentegen universeel. Ten laatste vat de Schr. alles samen in dit resultaat: de mythische godsdiensten zijn natuurgodsdienst, en wel om de navolgende redenen. Vooreerst geeft de oneindige natuur in hare verschillende vormen aan het godsdienstig bewustzijn zijn inhoud. Voorts is hier het godsdienstig bewustzijn geobjectiveerd in beelden en aanschouwingen der natuur. Eindelijk heeft dit zelfbewustzijn, voor zoover het als uitwendige openbaring genomen wordt, zooals reeds gezegd is, geen geschiedkundig aanvangspunt.

Omtrent den historischen grondslag, welken BAUR op den wijsgeerigen laat volgen, kunnen wij, ofschoon dit deel de ruimste plaats in zijn geschrift inneemt, kort zijn; omdat daarin slechts de toepassing vervat is van de vroeger gemaakte bepalingen. De Schr. neemt hier achtereenvolgens de godsdiensten der Indiërs, Perzen, Egyptenaren, Syriërs, Feniciërs, Grieken en Romeinen in zijn beschouwing op. Hij wijst op het hoogland

van Azië, op het Arieme of Irman der „Zendschriften“ als de bakermat, waaruit de godsdienstige beschaving der volken voortgekomen is. De perioden die ingedeeld zijn naar de betrekking van symbool en mythe, zoodat met elke verandering welke de volkeren in de verhouding van symbool en mythe maakten een nieuw tijdvak aanvangt, zijn in de Indische godsdiensten: het Buddhisme en Brahmaïsme, daarna de Persische (Zoroaster), de Egyptische, in de grieksche: de periode loopende tot Homerus en Hesiodus (Orphische theologie), de periode loopende tot SOCRATES en PLATO, verder die van de Alexandrijnen, eindelijk de periode loopende tot dáár, waar de natuurgodsdienst in het kristendom overgaat.

Aan dit werk over de mythische godsdiensten der oude volkeren sluiten zich het naast aan: de beide verhandelingen ⁶³ over de oorspronkelijke beteekenis van het paaschfeest en de besnijdenis, den Hebreuwschen sabbath en de nationale feesten der mozaïsche eerdienst. Schoon beknopt van vorm, bevatten zij een belangrijken inhoud, kenmerkend voor het toenmalig standpunt van den schrijver. De eerste Verh. vangt BAUR aan met een afkeuring van de tot nog toe bestaande twee methoden om de geschiedenis des O. T. te behandelen. De eerste is die welke alles als historie opvat, 't zij met ter zijdestelling van het wonder of niet. De tweede is de mythische. Een andere methode stelt de Schr. voor, zulk een namelijk, welke den aart der overleveringen in 't oog hou-

dende, haar ontstaan en vorming, de godsdienstige ideën die daaraan ten grondslag liggen, zoekt na te sporen en de echt historische van de onhistoriesch-luidende verhalen af te scheiden. Dit wordt eerst mogelijk, door het gezichtspunt uit te breiden, het mozaïsme te vergelijken met dergelijke verschijnselen bij de andere oude godsdiensten en de analogiën op te zoeken. De schrijver beweert verder, dat zulke analogiën ook werkelijk bestaan. Hij brengt de gewoonte der oude hebreën om op het paaschfeest een lam te slachten (2 Mos. XII: 5) met hetgeen wij van een soortgelijk verschijnsel bij de Ouden vinden in verband. De Egyptenaren — zegt hij — beeldden Zeus af met een ramshoofd (volgens het verhaal van HERODOT. II, 42 dat Zeus zich alzoo aan Herakles zou vertoond hebben) en vierden daarom het voorjaarsfeest, evenals ook de hebreën het pascha des voorjaars hielden. In het teeken van den ram opent Jupiter-Ammon het egyptische jaar. Andere analogiën zijn te vinden bij EURIPIDES (Orestes, 802) in den twist om het gouden lam en in de liefde der Dioskuren, het broederpaar (Electra, 730). De beteekenis van het paaschlam (2 Mos. XIII, 12 vlg. XXII, 29 XXXIV, 19) is: toewijding van alle eerstgeborenen aan Jehova en de lossing. De dood is hier gedacht als de noodzakelijke voorwaarde voor de ontwikkeling des levens. Als het leven zich zal ontwikkelen, dan moet eerst de dood, die zijn recht op het leven laat gelden, verzoend worden. Dit is het heerschende denkbeeld in de geheele oudheid. In overeenstemming met een dergelijk feest bij de andere oude

volken werd daarom ook het paaschfeest des voorjaars gevierd, omdat men geloofde dat met het verlopen van het oude jaar ook de oude schuld moest afgedaan worden, en men met de natuur een nieuw leven kon beginnen. Hadden er in den oudsten tijd ook menschenoffers plaats, deze werden later afgeschaft. Ook ten aanzien van dit gebruik is er analogie te vinden tusschen de mozaïsche en de heidensche godsdiensten, als wij denken aan het *lustrum* der Latijnen dat aan hun *ver sacrum* verbonden was, aan de afschaffing van het menschenoffer waarop de mythe van Phrixos ons evenzeer wijst als de sage van Abrahams offerande, waaruit ook de naam **חֹמֶץ** verklaard wordt. Het paaschfeest wordt verder aangeduid als een familiefest; want het offerdier, dat de plaats van het menschenoffer verving (5 Mos. XV, 19 vlg. XVII, 1 vlg. XXIII, 19. XXVI, 1 vlg.) werd niet als brandoffer aan Jehova tot een volledig eigendom gewijd door de verteerende vlam des vuurs, maar tot een godsdienstig familiefest bestemd. Ook ten aanzien van het tweeledig karakter van het feest, nl. van *treurigheid* van wege de schuld, die moest worden verzoend, en van *vreugde*, in zoover de schuld weggenomen werd, vindt de schrijver een analogie bij de *therapeuten*, volgens de beschrijving van PLATO (*de vitae contemplat.* Vol. II, p. 477 seq.).

Veel sprekender dan bij het paaschfeest is bij de *besnijdenis* de analogie met andere volken. Deze gewoonte toch bestond niet slechts bij de Feniciërs, Syriërs en de bewoners van Kolchis, maar ook en voornamelijk bij de

Egyptenaren, ofschoon zij dáár niet bij allen maar alleen bij de aanzienlijke priestergeslachten als een bijzondere onderscheiding in gebruik was.

In de tweede verhandeling over den Sabbat wijst de schrijver al weder op een in 't oog loopende analogie tuschen het mozaïsme en de andere godsdiensten der oudheid, nl. in beider kosmogonie en het heilig zevental. In de eerste plaats wijst hij daarbij op de uitvoerige theorie daaromtrent bij PHILO voorkomende (De mundi opif. Vol. I, ed. Mang. p. 21, seq.). Voorts maakt hij melding van HOMERUS (Odyss. XII, 129, 399 en elders) en van HESIODUS als bewijs, hoe ook bij de Grieken in den vroegsten tijd het zevental heilig geacht werd, nl. bij de vereering van Apollo. Eveneens berust daarop de bepaling omtrent de sabbatsviering (2 Mos. XX, 9. XXIII, 12 vlg. 5 Mos. V, 12 vlg.) en de viering van de zevende maand, het zevende jaar en het jubeljaar. Ook de Egyptenaren hadden, naar 't verhaal van HERODOTUS, de week verdeeld in zeven dagen, aan welke zij de namen der goden gaven. Bij allen bestond ook het denkbeeld van rust op den zevenden dag. Daarom wordt ook, met het oog op plaatsen als bij TACITUS, Hist. V, 4: „Septimo die otium placuisse ferant“, TIBULLUS I: 3: 27, OVIDIUS: Art. amat. I, 415: „rebus minus apte gerendis“, en bij JUVENALIS Sat. XIV: „quidam sortiti cett.“ de hebreuwsche sabbat met den dies saturni bij de Romeinen geheel gelijk gesteld.

Op deze wijze alzoo, nl. door den eenen godsdienstvorm met den ander te vergelijken en dit op den grondslag door

SCHLEIERMACHER gegeven, dat namelijk de godsdienst gelegen is in het bewustzijn der betrekking waarin de mensch tot God gevoelt te staan, trachtte BAUR een dieper inzicht te geven in de vóórkristelijke godsdiensten, en legde daarin niet alleen het bewijs neer van groote en diepzinnige geleerdheid, maar ook dat hij op benijdenswaardige wijze de gave bezat van onderscheiden en combinéren.

Kritiek. — Wij hebben alzoo BAUR een eerste schrede zien zetten op het groote veld der theologie, waarop hij zich later meer bijzonder onderscheiden zou. In bovengenoemde werken leerden wij hem kennen als een in de geschiedenis der godsdiensten zeer ervaren theoloog, die ook de geschiedenis wijsgeerig weet te behandelen. Ongetwijfeld heeft hij veel waars en goeds gezegd omtrent den dieperen zin der oude mythen. Hiertegen geldt niet de beschuldiging, welke tegen de Symboliek van CREUZER gemaakt is geworden, nl. van onhistorische behandeling der feiten. Want, gelijk HEGEL bij die gelegenheid (zie zijne „Gesch. der Philosophie“, S. 98) terecht opmerkte, de mythologiën der oude volken, hoe eenvoudig ook, zooals echte kunstwerken altijd zijn, waren toch voortbrengselen der menschelijke rede. En daarom liggen er bepaalde denkbeelden aan ten grondslag en zijn daarin implicite opgesloten, al blijft het waar dat de Ouden zelve dat alles er niet bij gedacht hebben, wat wij er nu in zien. Zoolang een schrijver als BAUR dit onderscheid in het oog blijft houden, kan men niet beweren dat zijn wijsgeerige

methode op de werkelijkheid der geschiedenis inbreuk gemaakt heeft.

Wanneer wij evenwel de eerste geschriften van BAUR, waarvan hier sprake is, met die welke hij later geleverd heeft vergelijken, wij zouden dan licht genegen zijn gene de zwakke beginselen te noemen, welke hij eerst later toonde ontwassen te zijn. En toch zouden wij verkeerd doen, indien wij de waarde dezer eerstelingen gering aansloegen. Zóó onbeduidend zijn ze niet. Integendeel; als wij ze afmeten naar den tijd waarin, het standpunt van waar zij geschreven zijn, dan treedt de eigenaardige beteekenis er van in 't licht. Om het dan in kort te noemen: wij zien in al deze geschriften, zoowel in dat tegen KAISER als in de verhandelingen over de vóórkristelijke godsdiensten, een eerste en ernstige poging om voor de beschouwing der godsdiensten een ruimer gezichtspunt te winnen, een waardig en wetenschappelijk streven om de enge banden, waarin de kerkleer en het overgeleverd gezach nog altijd de wetenschap gebonden hield, te verbreken en voor de kritiek een eigen terrein te veroveren. Bedenken wij daarbij dat hij uit de school van STORR uitging, dan was het reeds een groote schrede voorwaarts, dat hij het supranaturalisme en zijn heulen met de kerkleer te boven kwam. Hierin bestond dan de groote verdienste van deze zijne godgeleerde studiën. Hoe gebrekkig hij dit in den beginne deed, hebben wij reeds gezien. Eerst door SCHLEIERMACHER verkreeg hij vasten grond onder de voeten, en belangrijk was sedert de vooruitgang welken hij maakte. — Maar nu was

het ook te vreezen, dat hij, die met zulk een liefde en geestdrift, de in de „Glaubenslehre“ gevonden schat tot de zijne maakte, ook in de gebreken zou deelen die haar eigen waren.

Wij willen dan nu nog de gebreken in oogenschouw nemen, welke BAUR's eerste studiën, bij al het verdienstelijke dat zij in zich zelve en voor hun tijd hadden, aankleven. Voor ons doel is het voldoende dat wij ons bepalen tot het geschrift over de mythologische godsdiensten.

BAUR's Symboliek is evenals de Symboliek van CREUZER een eerste poging tot het schrijven van een geschiedenis der godsdienstwetenschap. Hunne wegwijzers waren RITTER in zijn „Vorhalle“, VON HAMMER vooral en, zoo men wil, ook MONTFAUCON, MOUBACH en MEINETZ (Krit. Gesch. der godsd.) Als zoodanig waren deze geschriften belangrijke teekenen van hun tijd. Zij hebben het eerste voorbeeld gegeven, het kristendom meê op te nemen in de rij der verschillende godsdiensten en zoo over zijn eigenlijk karakter tot helder inzicht te geraken, door het te leeren beschouwen als een der vele vormen waarin zich de ééne godsdienst in vroeger en later tijd geopenbaard heeft. Zij hebben als 't ware aan de geleerde wereld het eerste sein gegeven, om de verklaring der vóórkristelijke godsdiensten en van al wat de kristelijke met dezen gemeen heeft in het Oosten, in Azië te zoeken. Maar meer dan een opwekking daartoe bevatten hunne geschriften, ook dat van BAUR niet. Zijn wetenschappelijke waarde voor onzen tijd is zeer twijfelachtig; daar het ter verklaring van vele

symbolische en mythische eigenaardigheden, evenals het werk van CREUZER, tot allerlei vernuftige maar vage etymologiën de toevlucht neemt. BAUR zelf waarschuwt wel dat men niet voorbarig zij om de gelijkkluidende mythen der verschillende godsdiensten met elkander in verband te brengen, en hij wijst daartoe op het verkeerd voorbeeld door William Jones, den grooten stichter van het „Aziatisch Gezelschap“ gegeven. Voor de zekerheid stelt hij zelf eenige kriteriën vast (Dl. I, bladz. 287) waaraan de identiteit van meerdere goddelijke wezens bij de verschillende volken herkend kan worden, welke hij tot deze drie terugbrengt: 1. de namen, 2. de begrippen aan de namen verbonden, 3. andere uitwendige omstandigheden. — Maar toch geeft hij ook zelf aan zijn zucht tot combinéren te veel toe. Wat moeten wij, bij voorbeeld, denken van combinatie's zooals deze: dat de beschaving van Egypte uit Indië zou gekomen zijn? wat van naamsafleidingen zooals hij geeft, dat bijv. de hebreuwsche naam van Egypte (Mizraïm) met den perzischen lichtgod Mithra, BUDDHA met het grieksche *bous* = koe (zijn symbool, zoo het heette) in verband zouden staan, nagenoeg op de wijze als VON HAMMER den naam der parzische godsdienstboeken *Avesta* voor één en denzelfden hield met dien der romeinsche vuurgodin *Vesta*? Doch wij behoeven hier niet meer van te zeggen, na al hetgeen daarover door ZELLER, t. a. p. bladz. 262—265 en door TIELE⁶⁴ in 't midden is gebracht. De laatstgenoemde beweert terecht dat het aanwezig zijn van gelijkkluidende mythen bij twee gods-

diensten nog geen bewijs is van onderlinge verwantschap, aangezien het zeer dikwijls gebeurt dat twee ongelijksoortige godsdiensten vele mythen met elkander gemeen hebben, even als de eene taal met een andere evenzeer ongelijksoortige zusterspraak een menigte woorden gemeen hebben kan.

De dwalingen van BAUR op het gebied der vergelijkende godsdienstleer, welke zijn tijd over 't algemeen eigen waren, kwamen voort uit gebrek aan kennis van de vergelijkende taalstudie, welke wetenschap eerst later door de beoefening van het sanskriet ontstond. Zij zijn overigens daaraan toe te schrijven, dat hij niet de hoofdbron zelve, de Veden, waaruit alleen de arische godsdiensten gekend kunnen worden, maar slechts de afgeleide bronnen en daaronder nog wel uitsluitend de schrijvers uit den klassieken tijd geraadpleegd heeft. Een op ervaring gegronde godsdienstwetenschap, een vergelijkende godsdienstwetenschap steunende op speciale onderzoekingen van volken, landen en talen was voor een later tijd bestemd. En zoo moeten wij BAUR's „Symboliek,“ wat zijn historiesch gedeelte betreft, voor onzen tijd als verouderd aanmerken.

HOOFDSTUK II.

EERSTE KRITISCHE OPERATIËN.

Toen BAUR eenmaal door zijne onderzoekingen der oude godsdiensten tot de overtuiging gekomen was, dat ook het kristendom alleen uit den samenhang met genen te begrijpen was, kon het niet anders of hij moest nu ook dezen vorm van godsdienst aan een nauwgezette kritiek onderwerpen. Aanleiding ontleende hij aan de noodzakelijkheid waarin hij verkeerde, om zich bij zijne academische voordrachten over de paulinische brieven een juiste voorstelling te verschaffen van den toestand der oudste kristelijke gemeenten, inz. der Korinthische.

Als eerste vrucht van dit kritiesch onderzoek vermelden wij hier zijn: *Verhandeling over de Kristus-partij te Korinthe*.

Hij bewijst daarin, zoo uit de brieven van Paulus aan de Korinthiërs en aan de Galaten, als uit de clementinische homiliën en de sage omtrent Petrus te Rome, voorts uit het geheele karakter der daarin gevoerde polemiek, dat Paulus te Korinthe met een invloedrijke joodsch-kristelijke partij te strijden had, die, steunend op de palestinenzische apostelen (ten onrechte of slechts met twijfelachtig recht, zooals hier nog ondersteld wordt), het apostoliesch

gezach van Paulus bestreed en zijn universalistiesch kristendom door een partikularistiesch zoekt te verdringen. Punt van uitgang is hier de verklaring der woorden *οἱ τοῦ χριστοῦ* 1 Kor. I, 12. Verschillende verklaringen van deze woorden bestonden er, inzonderheid die van STORR, EICHORN en SCHMIDT, welke de Schr. eerst één voor één onderzoekt en verwerpt. Het is belangrijk dit onderzoek na te gaan.

1. STORR zag in de woorden: *οἱ τοῦ χριστοῦ* die leden der Korinthische gemeente aangeduid, welke den apostel Jakobus den bloedverwant van Jezus tot hun sektehoofd verkozen hadden. Het voorrecht, 't welk zij zich zelf boven de petrinische partij toekenden, bestond dus hierin dat zij zich aansloten niet slechts aan een eigenlijken leerling van Jezus, maar aan een *ἀδελφὸς κυρίου*, zooals Jakobus Gal. I, 19 genoemd wordt. Op grond hiervan beroemden zij zich in een nadere betrekking tot Kristus te staan, zooals ook de woorden 2 Kor. V, 13 *χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν* te kennen geven. Hierdoor zou het eerst begrijpelijk worden, hoe Paulus 1 Kor. IX: 5 de broeders des Heeren, tot welke ook Jakobus behoorde, en h. XV, 7 Jakobus zelf na Petrus nog bijzonder opnoemt. — Tegen deze verklaring voert BAUR het navolgende aan. De beide laatste plaatsen behooren uit het verband zóó verklaard te worden, dat men daarbij geen bijzondere betrekking tot Jakobus laat gelden. Evenmin gewaagt het *χρ. κ. σ. γινώσκειν* van zulk een bloedverwantschap. Maar buitendien, als de Kristuspartij eigenlijk de partij van Jakobus was, waarom noemde

zij zich dan niet liever τοὺς τοῦ Ἰακώβου, daar er ook staat οἱ τοῦ Παύλλου, τοῦ Ἀπολλῶνι, τ. Κηφῶν? Eindelijk, indien hier sprake ware van bloedverwantschap, zou er moeten staan: οἱ κυρίου en niet οἱ χριστοῦ, zooals ook gezegd wordt ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου; want χριστὸς is de dogmatische benaming van Jezus, beteekenende zooveel als Messias, Verlosser.

2. EICHHORN was van gevoelen dat de genoemde woorden moesten dienen ter aanduiding van een partij neutralen, en redeneert aldus. Terwijl de drie partijen: de pauliners, de petriners en de aanhangers van Apollos onder elkander streden en hunne namen als partijleuzen gebruikten, wilden anderen zich buiten dien strijd houden, en noemden zich daarom eenvoudig weg naar den algemeenen naam van Kristus. Zij beweerden hun kennis niet van een leerling van Jezus (in welk geval zij zich naar dezen genoemd zouden hebben) maar uit de redenen van Jezus zelf, welke in het ur-evangelie opgeteekend stonden, genomen te hebben. Een ander uitlegger POTT dringt dit gevoelen aan door een beroep op 1 Kor. III, 23 waar ook van οἱ χριστοῦ in denzelfden zin sprake is. Hierop antwoordt BAUR: de hypothese van een geschreven grond- of ur-evangelie is onbewezen. Verder: als men 1 Kor. III, 23 en het daarusschen liggend gedeelte h. I, 12 — III, 22 inziet, dan blijkt dat in eerstgenoemde plaats de uitdrukking οἱ χριστοῦ geheel iets anders beteekent als in I, 12. In 1 Kor. III, 23 toch strijdt de apostel tegen den sektegeest, en prijst het „van Kristus zijn“ aan in den zin van „den geest van

Kristus te hebben" en, als gevolg daarvan, geen scheuring, geen sektegeest voor te staan. In 1 Kor. I, 12 daarentegen wordt dezelfde uitdrukking in een tegenovergestelden zin genomen: een sekte uit te maken, zij het dan ook van neutralen, maar toch een sekte evenzeer als die van Paulus, Apollos en Petrus. Eén van tweeën dus: de woorden *οἱ χριστοῦ* duiden óf geen sekte aan, óf zij vormen wel een sekte. In 't laatst geval moeten de uitleggers bekennen dat men zich, ook na alles wat er van gezegd is, nog geen juist begrip vormen kan, noch wat haar doel noch wat haar eigenaardig karakter betreft.

3. Het gevoel van SCHMIDT komt hierop neêr. Er bestonden in de kristelijke gemeente te Korinthe slechts twee partijen: eene, die van Paulus en een andere, die van Petrus, de heidensch-kristelijke en de joodsch-kristelijke of judaïzérende partij, ieder met hare nuances, zoodat die van Apollos, in weerwil van haar verschil met de naaste volgelingen van Paulus, toch even nabij de paulinische stond als de kristianers aan de petriners. In hoofdzaak sloot zich echter de apollische aan de paulinische richting tegenover de judaïzérende partij (Petriners en Kristianers). De aanhangers dezer laatste partij waren degenen die zich scherp stelden tegenover de vrijere opvatting der mozaïsche wet door Paulus en zijn aanhang. Het waren de Sadduceërs of liever de kristenen geworden Sadduceërs 1 Kor. XV vermeld, maar die hun ongelooft aan de opstanding in den nieuwen godsdienst overgebracht hadden.

Van dit gevoel verwerpt BAUR de meening omtrent

de 1 Kor. XV vermelde sekte, die als tot de heiden-kristenen behoorende geen tegenpartij van de paulinische konden vormen. De onderscheiding van slechts twee partijen: de paulinische en de apollische aan de ééne zijde en daartegenover de petriners met de kristianers houdt hij vast. Alleen geeft hij een naauwkeuriger omschrijving hunner onderlinge verhouding, waardoor de benaming *οἱ τοῦ χριστοῦ* tevens verklaard wordt. Op deze wijze. Evenals die van Apollos van die van Paulus niet wezentlijk verschilden, zóó ook waren de Kristianers dezelfde als de Petriners, slechts in naam van elkander verschillende. Petriners noemden zij zich omdat Petrus het hoofd dezer judaïzérrende partij was, maar tevens Kristianers omdat zij de onmiddelijke verbinding met Kristus den Verlosser als het hoofdkenmerk van het apostelschap aanmerkten. Daarom ontzeiden zij aan Paulus het recht zich een apostel van Jezus Kristus te noemen, omdat hij met hem in geen levende betrekking gestaan had. Deze taktiek wendden zij aan, om in de heidensche gemeenten het gezach van Paulus te ondermijnen. Zijn recht tegenover de rondreizende pseudo-apostelen te handhaven, dat was vooral het doel van Paulus' geschrijf, de hoofdinhoud van zijne beide brieven aan de Korinthiërs. Deze stelling nu tracht BAUR in het bijzonder uit de voornaamste plaatsen uit de brieven aan de Korinthiërs en de Galaten te bewijzen.

Behalve 1 Kor. II, 16 (*ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν*), het geheele negende hoofdstuk (vs. 1 *οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*; verg. vs.

7, 8, 9—12, 13 waar de apostel de tegenovergestelde gevoelens van partij weerlegt) en 1 Kor. XV, 11 waaruit blijkt dat de tegenpartij Paulus den schimpnaam van *ἐκτρωμα* had gegeven, zijn het vooral plaatsen uit den tweeden brief, welke als bewijs moeten dienen. Met open vizier treedt hij vooral hier zijne vijanden tegen, en ziet hen vrijmoedig onder de oogen. 2 Kor. V, 16 beteekent *σὰρξ*, in tegenstelling van de *καινή κτίσις* (*νέος ἄνθρωπος*) vs. 17, al het aangeborene, overgeërfde, uiterlijke, zinnelijke. En dit besehouwd in betrekking tot den persoon des apostels, is *σὰρξ* het jodendom met al zijn overgeërfde nationale vooroordeelen. Hier zegt dus Paulus met de woorden *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα* eigenlijk dit; „Sedert ik, dewijl Kristus voor mij gestorven is, aangevangen ben te leven, weet ik van niets meer, wat ten gevolge eener uitwendige verbinding met mijn volk mijn geestesrichting zou kunnen beheerschen; heb ik juist daarom alle betrekking, waarin ik ten gevolge van de *σὰρξ* tot het jodendom stond, opgezegd; heb ik mij van alle vooroordeelen, van alle zinnelijke verwachtingen losgemaakt waarin ik vroeger als geboren jood gevangen was.” De zin van het tweede gedeelte van dit vers (*εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν*) komt hierop neer: „hoewel ik vroeger geen ander Messias kende dan den Messias van het jodendom, kan ik toch nu dit denkbeeld van een nationalen Messias niet meer als den waren erkennen, en heb ik mij van alle vooroordeelen, van alle zinnelijke voorstellingen en verwachtingen losgemaakt, waarin ik vroeger als geboren

jood nog bevangen was." M. a. w. de apostel verwijt hier zijne kristelijke tegenstanders, dat zij eigenlijk nog staan op het standpunt van het Jodendom en van het joodsch-messiasbegrip; omdat zij de apostolische waardigheid en het *χριστοῦ εἶναι* nog lieten afhangen van een uiterlijke betrekking met Jezus, die immers haar kracht verloren had, nu de dood van Jezus haar had verbroken. Daarom stelde de apostel zooveel gewicht in dien dood van Jezus. Door de gemeenschap met den kruisdood van Jezus sterft de mensch het oude leven af en is het nieuwe leven, de *καινὴ κτίσις*, ingetreden. Op deze wijze brengt de Apostel ook hier het verschil tusschen hem en zijne petrinische tegenpartij aan 't licht.

2 Kor. X, 7 stelt Paulus tegenover het *κατὰ πρόσωπον βλέπειν* zijner tegenstanders zijn eigene *ἐξουσία εἰς οἰκοδομὴν* als een later bewijs voor het *χριστοῦ εἶναι*. — De toon wordt heviger en vol van ironie van vs. 11 af. Hoofdstuk XI wordt de strijd tegen de tegenpartij duidelijk geschetst. Wat deze wilde, noemde Paulus een ander evangelie, een anderen Kristus als hij zelf verkondigde; zóó groot was het verschil. En tot die partij behoorden ook de apostelen, vs. 5. De *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* kunnen de tegenstanders van Paulus zelve zijn, die later *ψευδαπόστολοι* genoemd worden. Daar echter deze *ψευδαπόστολοι* te Korinthe zich bij voorkeur op het gezach van den apostel Petrus beriepen, uit Palestina naar Korinthe gekomen waren, en zonder twijfel met de palestijnsche apostelen in eenige betrekking stonden, zoo zijn de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* de apostelen zelve, wier

leerlingen en afgezanten te zijn de *ψευδαπόστολοι* voorgaven, dezelfde dus als die in Gal. II, 9 *οἱ δοκοῦντες στύλοι* genoemd worden. Ook in vs. 7—20 volgg. en in het twaalfde hoofdstuk, waar de apostel tegenover de uitwendige verbinding met Kristus zich op innerlijke openbaringen (*ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις*) beroept, komt de strijd tusschen Paulus en zijne joodschgezinde tegenpartij op verschillende wijze duidelijk uit. Aldus eindigde de polemiek, die in den eersten brief begonnen was met de bewering dat de scheuringen in de Korinthische gemeente haar grond hadden in haar zinnelijke richting en in het onvermogen zich op een hooger standpunt tot een alles omvattende eenheid te verheffen, in den tweeden brief met een beroep op het eigen bewustzijn als een getuige voor Paulus van zijn apostelschap.

Vooral is het de brief aan de Galatiërs, welke voor de polemische strekking der beide Korinthische brieven een parallel aanbiedt, waardoor over den aart der oppositie een nieuw licht verspreid wordt. De tegenstanders in den brief aan de Galatiërs vermeld, behooren tot dezelfde klasse als die, met welke de apostel in de Korinthische gemeente te doen heeft. Dewijl echter in Galatië, evenals in al de Klein-aziatische gemeenten het joodsch en het joodsch-kristelijk element meer dan te Korinthe op den voorgrond trad, kon hier de tegenpartij met haar eisch meer openlijk voor den dag treden. Deze eisch bestond hierin: voor de heidenen bij hun overgang tot het Kristendom de aanneming der joodsche wetten en gebruiken ver-

bindend te maken. Tegen deze judaïzerende drijvers voert dus de apostel den strijd in zijn brief aan de Galatiërs. Wat vroeger echter over het hoofd gezien was, daarop maakt nu BAUR opmerkzaam, dat er nl. verband bestaat tusschen dezen strijd en dien te Korinthe over het apostoliesch gezag van Paulus. Daar toch Paulus als de voorname woordvoerder gold van hen die het jodendom voor verouderd verklaarden, en de overige apostelen daarentegen bij de bekeering der joden tot het kristelijk geloof de joodsche wet bleven eerbiedigen, kon het niet anders of de tweespalt tusschen Paulus en de overige apostelen moest openbaar worden, en dit leidde als van zelf tot de vraag, wie van beiden het recht aan zijne zijde had, m. a. w. of Paulus dan wel de twaalven de echte apostelen waren. Hoe meer men dus aan Paulus het apostoliesch gezag meende te kunnen betwisten, des te hooger rees niet alleen het gezag der andere apostelen; maar ook zou dan het joodsch beginsel des te eerder kunnen zegevieren. Op dezen strijd nu — zóó beweert BAUR — ziet Paulus terug in de beide eerste hoofdstukken van zijn brief aan de Galaten. Uit h. II, 2, 6, 9 blijkt dat het doel van 's apostels schrijven is zijn gezag tegenover de zuilenapostelen staande te houden. Niet aan het onderwijs der apostelen had hij zijn kristelijke overtuiging te danken, maar aan een hogere openbaring (*ἀποκάλυψις* 'Ι. Χρ., maar in tegenstelling van het *παραβαλεῖν παρὰ ἀνθρώπου* en het *διδαχθῆναι* I, 15). Daarom had hij zich ook niet met de *στύλοι* in gemeenschap gesteld, dan nadat hij reeds een eigen overtuiging

verkregen had. Hiermeê echter vergenoegt zich Paulus niet. Daar de kristelijke waarheid slechts één zijn kan, en een tweespalt tusschen de apostelen het geloof aan de waarheid des kristendoms ligt zou kunnen ondermijnen, bewijst de apostel in de tweede plaats ook nog, dat zijn leer overeenkomt met datgene wat ook de andere apostelen als kristelijke waarheid moesten erkennen, maar vaak (Gal. II, 11 vlgg.) uit zwakheid verzwegen. Uit 't een en ander moet dan blijken, hoe reeds in dit eerste tijdperk, toen het kristendom de perken van het jodendom begon te overschrijden en zich een gezegenden werkkring te openen, twee sterk geprononceerde richtingen zich vormden: de paulinische en de joodsch-kristelijke. Deze laatsten waren van Jeruzalem uitgegaan (Gal. II, 12) en beriepen zich op het gezach der apostelen. Zij trachtten proselieten voor hun gevoelen te winnen, en daartoe op allerlei onedele wijze het aanzien dat Paulus bij de gemeente genoot te ondermijnen, door zijn goeden naam te bezwalken. Ook later zien wij hen op verschillende wijze de aanvallen tegen Paulus hervatten. Toen waren het o. a. de ebionieten, die in nog vijandiger zin den apostel allerlei beschuldigingen voor de voeten wierpen. 't Was niet te min dezelfde anti-paulinische geest, die zich reeds vroeger geopenbaard had. Men kan dus hunne hevige aanvallen aanmerken als de verdere ontwikkeling van denzelfden tegenstand. De ebionieten noemden Paulus een afvallige van de wet, een dwaalleeraar, een ongeloovige die eigenlijk geen geboren jood maar een griek was, later, om de dochter des hooge-

priesters te kunnen trouwen, een proseliet van het jodendom geworden; maar die, toen hem dit was mislukt, uit toorn en ergernis tegen de besnijdenis, den sabbat en de wet geijverd had.

Deze oppositie — zóó gaat BAUR voort — bleef nog lang na den apostolischen tijd bestaan. Nieuwe pogingen om op dogmatischen grond het apostoliesch gezach van Paulus te ontzeggen, worden gevonden in de zoogenaamde clementinische homiliën, een geschrift uit het einde van de tweede of uit het begin der derde eeuw. Dat in dit geschrift een opzettelijke bestrijding der paulinische richting te vinden is, blijkt uit de eigenschappen welke aan het echte apostelschap toegekend worden, uit de aanvallen tegen den persoon van Paulus, hoewel in bedekte termen en uit de beteekenis welke aan het ware kristendom toegekend wordt. De ware openbaring, zegt de Schrijver, is die welke niet door *ὀπτασίαι* en *ἀποκαλύψεις*, maar door mondeling onderwijs verkregen wordt. De ware apostel is hij alleen, die met den Heer omgegaan heeft en op den kathedra van Petrus gezeten heeft. Kristus is slechts een nieuw profeet, het kristendom een betere leer, maar die al het oude in zich opgenomen en bewaard heeft, geen *καινή κτίσις*. Simon Magus wordt een *ἄνθρωπος ἐχθρὸς*, elders (II, 17) een *πλάνος* genoemd, zijn leer een *ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία*. Maar met dezen Simon Magus een mythiesch persoon, die evenals Marcion als een overdreven voorstander van het paulinisme voorgesteld wordt, is Paulus zelf bedoeld.⁶⁵ Treedt hier overigens het jodendom in een ver-

zachten vorm op, zijn zijne esseensch-ebionietische beginselen eenigzins vergeestelijkt, dit was een gevolg daarvan dat het paulinisme reeds vrij diep doorgedrongen was, en daarom de tegenpartij hare eischen wat matigen moest.

Tusschen den tijd dat de brieven aan de Korinthiërs en de Galaten aan de ééne en de Clementinen aan de andere zijde ontstonden ligt een tijdruimte, waarin wij de sporen van dezelfde tegenstelling tusschen het pauliniesch en het petriniesch kristendom weervinden, en verder zien voortgaan in de sage van Petrus' verblijf te Rome, en van den dáár voorvallenden marteldood van Petrus en Paulus. Het onhistorische van dit verhaal wordt aangewezen, eerst negatief: dat de bewijzen aan Papias (Euseb. Hist. Eccl. II, 15) aan Clemens Romanus (1 Kor. III, de betwiste plaats, vooral van wege de beteekenis der woorden τὸ τέρμα τῆς δόσεως), aan den bisschop Dionysius (Euseb: t. a. p. II, 15), waar BAUR ook bespreekt het vermeend tweede verblijf van Paulus te Rome, en aan den presbyter Cajus ontleend, van geen kracht zijn; daarna positief, door aan te toonen dat de gemeente te Rome of haar hoofdbestanddeel niet, zooals gewoonlijk beweerd wordt, een heidensch-kristelijke, maar juist een joodsch-kristelijke geweest is. Aan het streven dezer joodsch-kristelijke partij, om aan Petrus een gelijke eer te geven als aan Paulus, heeft de sage haar ontstaan te danken. Ook de clementinen laten Petrus te Rome tegen Simon Magus optreden. Beide geschriften, zegt BAUR, stellen ons den strijd dier dagen levendig voor oogen. Het

was dezelfde strijd tusschen de petriners en de pauliners, waarvan wij de beginselen zagen in de twisten der Korinthische kristenen, maar welken wij hier zien uitloopen in pogingen tot een verzoening die den grondslag legde voor de latere Katholieke kerk.

Dit gevoel over de Kristuspartij heeft BAUR later in den jaargang 1836 van het Tübinger Zeitschrift tegen NEANDER „Gesch. d. Pfl. u. Leit. d. chr. K.“ 1832 I Th. S. 298 f., BILLROTH „Comm. z. d. Br. d. Paulus a. d. Corinth.“ 1833, Einl. S. XIX f. en RÜCKERT „1 Br. Pauli a. d. Corinth.“ 1836, Beilage, S. 435, naar ons oordeel, met goed gevolg verdedigd. Nadat hij al de nieuwere verklaringen als onhoudbaar afgewezen heeft: die van NEANDER, omdat zij met de historie in strijd is, die van RÜCKERT, omdat zij al te vaag is en niets zegt, die van EICHHORN e. a., omdat zij berust op de onbewezen stelling van een ur-evangelie, houdt hij zijn eerst gevoel vol, niet alsof hier meer dan waarschijnlijkheid gegeven kan worden, maar omdat hij zijn verklaring de meest waarschijnlijke van al de anderen acht. Op de bedenking van RÜCKERT (de eenige die tegen zijn gevoel met recht kan ingebracht worden), dat nl. de petriners en de kristianers, die, volgens BAUR, in werkelijkheid slechts één partij zou zijn, toch als twee genoemd worden, antwoordt hij: dit bezwaar is, wél beschouwd, zoo groot niet. Want het is zeer goed denkbaar dat één en dezelfde petrinische partij twee verschillende zijden had, waardoor zij schier tot twee verschillende partijen werden, en daarom ook twee ver-

schillende namen droegen, al naarmate zij zich minder of meer scherp tegen de andere partijen stelden. Daarop gebruik makende van een aanwijzing van BILLROTH, verklaart hij zich nú in staat, om, wat hij vroeger heeft verzuimd, den stand der partijen overeenkomstig zijn gevoelen duidelijker te kunnen omschrijven. Deze nadere omschrijving geeft hij met de navolgende woorden. „Daar het grootste deel der Korinthische gemeente heiden-kristenen waren, en de Apolliërs wezenlijk niet veel van de Pauliners verschilden, gold de in de beide brieven vermelde tegenstand den apostel Paulus alléén. Bleef zich de partij der joodsch-kristelijken alleen naar Petrus noemen, dan golden zij niet meer dan zij die zich naar Paulus noemden, partij stond hier tegenover partij, beide konden bogen op dezelfde apostolische auctoriteit. Maar nu gingen de joodsch-kristelijken zich naar Kristus noemen, om daarmee aan te duiden dat hun partijhoofd in levende betrekking met Jezus gestaan had, en daarom alleen den naam van apostel verdiende. Hiermeê komt overeen dat 1 Kor. I, 12 een κλίμαξ bevat: die van Apollos stonden het minst verwijderd van den apostel, iets verder stonden de petriners, het verst de kristianers; daarom worden dezen het laatst genoemd.” BAUR prijst verder zijn verklaring aan door op te merken, dat zij met den geheelen inhoud der beide brieven in de schoonste overeenstemming staat. „Eerst wanneer beide partijen te samen vereenigd, zegt hij, de oppositie tegen Paulus gevormd hebben, begrijpt men volkomen de zoo ernstige en diep ingrijpende polemiek tegen een antipauli-

niesch-judaïzerend kristendom, welke in deze brieven doorblijkt. Ook de naam blijft in dezen strijd ter kenschetsing der tegenpartij bestaan, zooals blijkt uit 2 Kor. X, 7 volgg." Eindelijk, ook de geheele kompositie der beide brieven, meent hij, komt er helder door aan den dag. Ieder der in 1 Kor. I, 12 genoemde partijën komt in de polemiek des apostels tot haar recht; elke partij vindt naar die optelling haar plaats.

Kritiek. — Deze Verhandeling van BAUR hebben wij gerangschikt onder de eerste operatieplannen welke de Schr. destijds ontwierp tegen het oud-kerkelijk stelsel. En met recht. Want tot dien tijd toe behandelde de theologie de nieuw-testamentische geschriften zonder eenige kritiek van ingrijpenden aart, en beschouwde daarom, overeenkomstig de algemeene traditie, den eersten tijd van het kristendom, dien der apostelen, en kort daarna, als een tijd van volkomen harmonie, een tijd toen volgens het getuigenis van den schrijver der Handelingen de kristenen één van hart en één van ziel waren. Deze verhandeling daarentegen stelt de eerste kristengemeente voor als verdeeld in twee groote partijën, die eerst na langdurige strijd en eindelijkke verzoening den grondslag legden, waarop de eene katholieke kerk kon worden opgetrokken. Dit gevoelen, hoewel in alle punten afwijkende van de toenmaals heerschende meening, was toch niets anders als de konzekwente ontwikkeling van hetgeen reeds SEMLER in de periode der Verlichting geleerd had omtrent het bestaan eener petrinische

en eener gnostische partij in de eerste kristenkerk; en hier zien wij dus BAUR de taak der kritiek weer opvatten, welke in de tusschenliggende periode der Restauratie verwaarloosd was geworden. Maar geheel nieuw is de poging van BAUR, dien vooronderstelden tweespalt ook in de nieuwtestamentische geschriften aan te wijzen. En het verdienstelijke van zijn arbeid is hierin gelegen, dat hij door geen dogmatiesch vooroordeel bevangen, uit de kristelijke oorkonde en uit daarmee samenhangende gelijktijdige gebeurtenissen zijne bewijzen put. Wij zien hier reeds de beginselen van die streng historiesch-kritische methode, die hem later tot meer ingrijpende beschouwingen omtrent het ontstaan van het kristendom hebben geleid. Maar 't zijn ook niet meer dan de beginselen. Van de gevolgen, die daaruit te trekken waren, is hij zich nu nog niet volkomen bewust. Daarom bepaalt zich zijn kritiek — zegt ZELLER⁶⁶ — nog maar tot beschroomde fladderingen. Verwierp hij al den tweeden brief van Petrus, die toch ook vroeger reeds bestreden was, als onecht; aan de echtheid van den eersten, voorts van den brief aan de Filippensen en van het slot van dien aan de Romeinen twijfelde hij geenszins. Zelfs handhaafde hij het zuiver historiesch doel van de Handelingen der apostelen, hoewel hij hier en daar dwalingen en mythische bestanddeelen erkende en o. a. het spreken in vreemde talen op het pinksterfeest (in het programma over dit onderwerp van 't jaar 1830) voor een opsiering door de sage verklaarde. En, hoewel hij het verhaal van de hemelvaart anders ver-

stond, behield hij toch de opstanding en een daarop volgende verhooging van Jezus in den hemel als historische feiten. Ook aan de verhouding van Gal. II en Hand. XV ergerde hij zich nog niet.

Uit dit alles zien wij, dat BAUR zich hier nog bevindt in zijne voorbereidende studiën. Daar men nu de kracht en de waarde van eenig kritiesch beginsel eerst naar zijn ruimere toepassing op de voorhanden zijnde geschiedkundige stof bepalen kan, moeten wij vooralsnog ons oordeel over dezen eersten kritischen arbeid van BAUR opschorten.

Slechts als in 't voorbijgaan maken wij hier nog melding van zijn programma over de Ebionieten en de Esseners, in 't zelfde jaar als zijn Verh. over de Kristuspartij verschenen. En dit te meer, omdat de hier gegeven beschouwing van het Esseïsme als geschiedkundig verschijnsel ook in later tijd (zie bijv. zijn Kirchengeschichte d. 19^{en} Jahrh. 1863, S. 20) hoofdzakelijk dezelfde gebleven is. Evenals in zijn program over het Arianisme (1828) en over de redevoering van Stefanus (1829), zoekt hij het belang van dat geschiedkundig verschijnsel voor de kennis van het ontstaan van 't oudste kristendom te verklaren. Daartoe tracht hij het, altijd op grond van geschiedkundige gegevens, in betrekking te stellen tot een ander gelijktijdigen godsdienstvorm, om zóó het een uit het ander te verklaren. Hij wil aantoonen dat de joodsch-kristelijke partij der Ebionieten slechts een kristelijke tak van het Esseïsme was. Ook hier schijnt ons de verdienstelijke zijde van dezen arbeid daarin gelegen, dat hij

eensdeels aan het geschiedkundig verschijnsel der ebionitische partij een waardiger opvatting geeft, voorts dat hij het Esseïsme in verband brengt met een partij van zuiver joodsche afkomst. Maar in de verklaring van den oorsprong van het Esseïsme schijnt hij te dwalen. Althans de laatste onderzoekingen van HILGENFELD⁶⁷ en GRÄTZ,⁶⁸ aan den laatsten van welke ook Dr. TIDEMAN⁶⁹ zich onlangs aangesloten heeft, leeren ons dat voor den zuiver joodschen oorsprong van genoemde sekte wél zoo veel te zeggen is als voor de meening, welke haar ontstaan uit de grieksch-alexandrijnsche en nader uit de nieuwpythagoreïsche filozofie verklaart, zooals met BAUR DÄHNE,⁷⁰ ZELLER⁷¹ en MANGOLD⁷² gedaan hebben. Volgens eerstgenoemden is het Esseïsme een zuiver produkt van palestijnschen bodem, dat aan de uiterste linkerzijde van het Farizeïsme stond en met het Zelotisme, een tak van denzelfden stam, tegenover de partij der Sadduceërs de richting der strenge vroomheid vormde; de Esseners hebben dus niets gedaan dan het chaberaat der Farizeërs tot sekte verheven. Hoewel nu de afleiding van al de gebruiken der Esseners alleen uit de levietische reinigingswetten ons te gedwongen voorkomt, zoodat dan ook HILGENFELD zich genoopt ziet tevens aan parzischen invloed te denken; was toch dit ontegenzeggelijk een eenzijdigheid van BAUR, dat hij den joodschen invloed te veel buiten sloot.

In weerwil van dezen misgreep mocht BAUR zich overtuigd houden den goeden weg te zijn ingeslagen en de

rechte methode voor de verklaring van geschiedkundige verschijnselen te hebben gevonden. Ten einde echter dien weg nog beter af te bakenen, was het noodig zijn kritiek meer te scherpen en opzettelijk te onderzoeken, hoe met zijn voorstelling omtrent de scheuringen der eerste kristenkerk de tijd van het ontstaan der kristelijke litteratuur overeen te brengen was.

Uit dit oogpunt beschouwd, zijn zeer belangrijk twee geschriften van BAUR, het een over de zogenaamde pastoraalbrieven van Paulus van 't jaar 1835, het ander over den apostel Paulus enz., tien jaren later in 't licht verschenen.

Op het voorbeeld van SCHLEIERMACHER, die het eerst van allen in zijn bekend „Sendschreiben“ van 't jaar 1807 bedenkingen tegen de echtheid van den eersten brief aan Timotheus in 't midden gebracht had, en van EICHHORN en DE WETTE, verklaart BAUR zich hier voor de onechtheid van de drie pastoraalbrieven. Maar hij volgt hierin een geheel andere methode als zijne voorgangers. SCHLEIERMACHER had zijne bedenkingen hoofdzakelijk uit het grieksch spraakgebruik in 1 Timoth. voorkomende ontleend. Gelijk hij, zoo waren ook EICHHORN en DE WETTE slechts op negatieve wijze te werk gegaan. Mochten nu al de verdedigingen daartegen ingebracht, ook van SCHOTT en anderen, die de brieven niet meer tot den apostel Paulus zelve maar tot een apostoliesch-paulinischen kring terugbrachten, niets baten, toch achtte BAUR den kritischen arbeid slechts ten halve volbracht, zoolang men niet wist

te zeggen, aan welken tijd de brieven naar alle waarschijnlijkheid toebehoorden, en uit welken kring zij voortgekomen waren. Tegenover de negatieve afbrekende kritiek stelde dus BAUR zijn positieve kritiek, d. w. z. hij stelt zich hier de zwaarwichtige taak, de feiten op te sporen die den onderzoeker noodzaken den tijd der vervaardiging dezer brieven uit den apostolischen kring naar een latere periode te verplaatsen. „Wij moeten, zegt hij, de hoofdverschijnselen, die zich hier aan ons voordoen, met de overige ons bekende verschijnselen in de geschiedenis der eerste twee eeuwen vergelijken, om hiernaar de hun toekomende plaats in de reeks dezer verschijnselen te bepalen.”

BAUR gaat daarop den inhoud der brieven na. Het zijn vooral de kettersche richtingen die dáár besproken worden, welke hem een zeker kenmerk aan de hand doen, om daarnaar den oorsprong en den tijd der vervaardiging te bepalen. Aan het onderzoek naar deze ketters is het eerste stuk (Abschnitt) der verhandeling gewijd. Aangetoond wordt met het oog op 1 Tim. I : 19. IV : 1. 2 Tim. II : 18. Tit. III : 10, 11, en andere plaatsen dat de dwaalleeraars in de brieven voorkomende geheel het karakter dragen der latere ketters en er met namen genoemd worden nog vreemd aan den apostolischen tijd. De brieven zelf wijzen ons op een later tijd: τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστησονται τινες τῆς πίστεως, (1 Tim. IV : 1), zie ook 2 Tim. III : 1. IV : 3. De hier bedoelde dwaalleeraars zijn geen andere dan de Gnostieken der tweede eeuw. De bewijzen die daarvoor aangevoerd wor-

den zijn deze: 1 de mythen en geslachtsrekeningen, waarvan de brieven spreken 1 Tim. I : 4. IV : 7. 2 Tim. IV : 4. Tit. I : 14, zijn, als men bedenkt dat ook Tertullianus (De an. 18) van genealogiën der Gnostieken gewaagt, van gnostischen aart. — 2. Het antinomisme, dat de brieven 1 Tim. I : 6—11 (waar vs. 7 de *νομοδιδάσκαλοι* niet zijn voorstanders der wet, maar in 't algemeen diegenen welke zich met onderzoekingen aangaande de wet, zij het ook in antinomistischen zin, bezighouden) bestrijden, is het antinomisme van Marcion. — 3. De brieven leeren, vooral 1 Tim. II : 5 volgg., IV : 10. VI : 13 en Tit. II : 11, dat de genade Gods voor allen is, tegen de Gnostieken, welke de partikularistische onderscheiding predikten van pneumatici, physici en hylici, zóó Valentinus (Clem. Alex. Strom. VI : 13, verg. II : 3. V : 1). — 4. Zij bestrijden (1 Tim. IV : 3. Tit. I : 14, 15) de gnostische leeringen omtrent de schepping en het geschapene, omtrent de huwelijken en het verbod van sommige spijzen, en niet, zooals sommigen bij deze plaatsen opmerken, maar wat ook NEANDER (Gesch. d. Pflanz. u. Leit cett. Th. I bl. 406) ontkent, joodsche ascetische richtingen. — 5. De tegenstelling van Marcion, waarvan Tertullianus (Adv. Marc. I : 19. IV : 1) spreekt, worden bedoeld met hetgeen 1 Tim. VI : 20 staat van de *ἀντιθέσεις ψευδωνύμου γνώσεως*. — 6. Van gnostieschen aart zijn ook doxologiën als 1 Tim. I : 17. VI : 15 benevens nog meer formules en uitdrukkingen hier en dáár in de brieven verspreid. Vereenigt men nu, zegt BAUR, al deze verspreide karaktertrekken tot één

geheel, dan worden wij hier verplaatst in den tijd dat de ketterijen van Marcion opkwamen. Tegen de bedenkingen van NEANDER (t. a. p. bl. 402) dat de schrijver zich dan duidelijker had moeten uitdrukken, meent de Schr. dat de beschrijving in de brieven wel zoo duidelijk is, dat een ieder die de geschiedenis van dien tijd kent niet in twijfel zal staan, welke dwaalleeraars in de brieven bedoeld zijn. Evenwel gaat de briefschrijver daarin met zulk een takt te werk, dat hij zich van het pauliniesch standpunt niet al te ver verwijdert, ten einde de verdenking niet op zich te laden, dat hij de apostel niet is. Met opzet hangt daarom de schrijver zulk een schilderij van de kettters op, die noch in algemeenheden zich verliest noch zich te veel met specialiteiten afgeeft. Om de teekening vol te maken worden ook sommige kettters met name genoemd 2 Tim. II : 17. In verband met het geheele doel moeten zij als gefingeerde personen beschouwd worden. De opstanding, welke zij leerden vs. 18, is wederom marcionitische leer, waarvoor het getuigenis van EPIPHANIUS (Haer. 42 : 4 en elders) bijgebracht wordt: *Ἀνάστασιν δὲ, ὡς εἶπον, οὗτος λέγει οὐχὶ σωμάτων ἀλλὰ ψυχῶν, καὶ σωτηρίαν ταύταις ὀρίζεται, οὐχὶ τοῖς σώμασι.* — Kleine bijzonderheden in de brieven voorkomende bevestigen het voorgedragen gevoelen. Daar toe behooren die welke de schrijver in het tweede stuk der Verhandeling afzonderlijk vermeldt: het bevel dat vrouwen niet onderwijzen mogen (1 Tim. II : 11), andere voorschriften omtrent het vrouwelijk geslacht, vooral de weduwen (1 Tim. II). Dat voorts de *χῆραι* kerkelijke be-

dieningen te vervullen hebben, noodzaakt ons te denken aan den na-apostolischen tijd, zooals ook de voorschriften omtrent het huwelijk ons wijzen op dergelijke bepalingen in de pseudoclementinische homiliën (Hom. III : 71. XI : 36) en bij TERTULLIANUS (De monog. c. 11) voorkomende.

Nadat de Schr. alzoo eerst in 't algemeen trekken van overeenkomst aangewezen heeft tusschen de marcionitische sekte en die welke in de brieven besproken wordt, maakt hij zijn gevoelens nog aannemelijker, door aan te toonen, dat het zich zeer goed laat denken, dat deze of gene in die dagen levende schrijver op naam des apostels Paulus zulke brieven uitgegeven heeft. Daar bestonden toch in den tijd, waarvan hier gesproken wordt, twee partijen die regtstreeks tegenover elkander stonden, nl. de petrinische, vertegenwoordigd door den schrijver der pseudoclementinische homiliën en de partij van Marcion. Tusschen beiden stonden zij, die beweerden den waren geest van Paulus te bezitten. Tot deze behoorde onze briefschrijver, die daarom onder den naam van Paulus schreef tegen de overdrijving van Marcion, maar tevens, omdat hij met hem op de leer van den Apostel zich beriep en daarin dus eenige overeenkomst met hem verraadde, den weg tot verzoening wilde openen. Deze irenische strekking nevens de polemische ziet de Schr. in plaatsen waar hij de goede werken aanbeveelt, zooals 1 Tim. II : 10. V : 9, 10. VI : 18. 2 Tim. II : 21. III : 17. Tit. I : 16. II : 7, 14. III : 1, 8.

Het resultaat van het geheele onderzoek komt hier op

neder: de brieven zijn geschreven met een polemisch doel tegen de genoemde ketterijën. Twee in dien tijd gewone middelen worden daartoe aangewend: vooreerst de leer-ingen, welke in de boven besproken plaatsen vervat zijn, ten tweede de kerkelijke instellingen, het kerkbestuur. De geheele wijze waarop dit laatste besproken wordt, met name het onderscheid in de brieven voorkomende tus-schen de *ἐπίσκοποι* en de *πρεσβύτεροι* verraadt mede den na-apostolischen oorsprong. Voorts wordt nog aangewezen dat de brieven in Rome geschreven zijn, wat opgemaakt wordt uit hun hierarchische strekking. Nadat de Schrijver nog het gevoelen van NEANDER en anderen voor den pau-linischen oorsprong der brieven weerlegd heeft door het bewijs dat de meening eener tweede gevangenschap van Paulus te Rome, waarop de echtheid moet steunen, onhoudbaar is; nadat hij in de beide laatste afdeelingen uit een tal van plaatsen en uit den aart der uitwendige getuigen vóór en tegen de echtheid zijn gevoelen boven allen twijfel verheven heeft, trekt de Schrijver in een slot-aanmerking de gevolgen welke uit zijne beschouwingen voortvloeijen voor de behandeling der kerkgeschiedenis en wijst de voor-deelen aan, welke in dit opzicht aan zijn methode verbonden zijn. Deze brieven, zegt hij, hebben daarom groote waarde voor de historische kritiek. Want zij zijn sprekende getui-gen van een ernstigen strijd, waardoor de in haar jeugd zoo zwakke, met zooveel vijandige beginselen kampende, door zoo scherp tegenover elkander staande richtingen verdeelde en verscheurde kerk zich heenwerken moest. En de taak

der kritiek wordt nu, dezen gang van zaken na te sporen, door de als puinhoopen verstrooide overblijfselen van lang vervlogen eeuwen zich heen te werken en daaruit de bouwstoffen bijeen te brengen, waarmeê het oude gebouw voor den blik des geschiedvorschers hersteld moet worden.

Het was te verwachten dat een beschouwing van BAUR, die zoozeer de traditioneele meening omtrent de echtheid der paulinische brieven dreigde te verstoren, bij de konzeratieve partij tegenspraak zou verwekken. Dit geschiedde dan ook. Wij hebben dus nog den strijd na te gaan waarin BAUR zijn gevoel tegenover de meeningen van anderen verdedigde. Hij, met wien onze Schrijver hier in het strijdperk trad, was MICHAËL BAUMGARTEN, schrijver van: „die Aechtheit der Pastoralbriefe mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff von Herrn Dr. Baur,“ 1837. BAUMGARTEN rigtte al aanstonds zijn aanval tegen het zwaarste argument door BAUR aangebracht, nl. dat de dwaalleeraars der pastoraalbrieven tot de gnostische sekte der tweede eeuw behoorden. Van dezen zegt BAUMGARTEN (t. a. p. bl. 169 volgg.): zij kunnen geen gnostieken, noch judaïzerende gnostici of gnostische judaïsten geweest zijn; want het gnosticisme staat doorgaans vijandig tegen het jodendom over, zóó zelfs dat in dezelfde mate als het eene opkomt het andere wijken moet. En toch moet het karakter der dwaalleeraars aan de eene zijde een joodsch en streng wet-tiesch zijn geweest, aan de andere zijde een spekulatief, dat zich op een boven het menschelijk kenvermogen liggend gebied beweegt. Aan dit karakter voldoet het kabbalisme. De

dwaalleeraars der pastoraalbrieven waren dus kabbalisten, d. z. joden, die, schoon voor 't uiterlijke tot het kristendom toegetreden, in werkelijkheid niet slechts hun oud joodsch gevoel bleven toegedaan, maar dat ook op het ijverigst zochten te verbreiden (bl. 188). Voor een nadere omschrijving van dit kabbalisme beriep hij zich op de werken van OSIANDER („Ueber die Coloss. Irrlehrer“ in Tüb. Zeitschr. f. theol. 1834 bl. 96 volgg.) en van KLEUKER („Ueber d. Natur und den Urspr. der Emanationslehre d. Kabbalisten“). Als oord dezer ketterij geeft hij aan: Kolosse, Efeze en Kreta. De tijd van vervaardiging valt in de laatste levensperiode van Paulus. Hij eindigt met deze verklaring: de opvatting van Neander is de eenig filologiesch ware.

Vraagt men echter aan BAUMGARTEN, hoe hij weet dat naast de praktische leeringen der farizeërs reeds zoo vroeg ook een „traditionelle Geheimlehre“ bestaan heeft? hoe hij ons de hooge oudheid van het boek Sohar bewijst? dan antwoordt hij: „wij geven volgaarne toe dat zulks niet te bewijzen is; maar zulk een volledig systeem als in de kabbala gevonden wordt, veronderstelt het reeds vroeger bestaan eener kabbalistische richting en wijst ons op een tijd, nl. den apostolischen, dat er een kiem van de kabbala bestond, vooral op grond hiervan, dat de kabbala haar uitgangspunt genomen moet hebben uit de boeken van het Oude Verbond. De beginselen alzoo der kabbala waren reeds neergelegd in apokryfe geschriften, zooals het boek der Wijsheid, en, wat de leer der engelen betreft, in het boek Tobias.“

Uit dit laatste blijkt reeds hoe vaag en onbepaald BAUMGARTEN'S voorstelling was omtrent het bestaan eener door hem gecreëerde kabbalistische partij en van haar betrekking tot de kristelijke gemeente. Tegen zulke gevaarlijke onderstellingen viel het niet moeilijk te strijden en zijn gevoelen staande te houden. BAUR heeft dit dan ook gedaan niet in een afzonderlijk werk, maar kort en tevens krachtig in zijn bekend geschrift over den oorsprong van het Episcopaat, bladz. 14—39. De punten van bezwaar tegen de redeneringen van partij vatten wij in de navolgende samen:

1. Baumg. heeft niet opgemerkt de nauwe verwantschap welke bestaat tusschen de Gnostiek en de kabbala, zooals NEANDER heeft aangewezen (Genet.: Entwickl. d. vornehmsten gn. Syst." bl. 225).
2. Baumg. heeft over 't hoofd gezien de aan de Gnostiek zoowel als aan de kabbala eigen emanatieleer.
3. Hoogst gebrekkig is Baumgarten's voorstelling van de kabbala, dat zij zou bestaan hebben uit een wonderlijke vereeniging van de diepzinnigste waarheden en het ijdel spel van letters en getallen. De hoofdleer: Gods betrekking tot de wereld noemt hij niet eens.
4. Het navolgend alternatief moet worden gesteld: óf de dwaalleeraars kunnen ook niet-kabbalisten geweest zijn, óf, als zij kabbalisten kunnen zijn, zoo kunnen zij ook even goed gnostieken wezen.
5. Bestaat er zulk een groote verwantschap tusschen de historiesch bekende gnostieken en de dwaalleeraars der pastoraalbrieven, dan zijn slechts twee gevallen

mogelijk: óf wij moeten met de ons historiesch bekende gnostieken terug naar den tijd der apostelen; óf wij moeten met de brieven des apostels vooruit naar den tijd der gnostieken. Het eerste zou niets anders zijn dan aan te nemen het bestaan van een gnosticisme vóór de gnostieken, wat Baumg. ook niet wil. Het laatste blijft dus over.

6. Gnosticisme en Judaïsme staan niet zoo tegen over elkander als Baumgarten meent. Cerinth blijft, in weerwil dat hij een gnostieker is, een joodsch kristen, zooals algemeen wordt erkend. De pseudoclementinen, maar inzonderheid het valentiniaansch systeem vertoont ons die verbinding van beide elementen.
7. De kabbalistiek was in den apostolischen tijd nog niet zóó ontwikkeld, dat zij als een historiesch verschijnsel te voorschijn treden kon op de wijze als in de pastoraalbrieven verondersteld wordt.
8. Het bewijs voor het gevoelen van BAUR wordt niet verzwakt door 1 Tim. VI: 20 te verklaren naar 2 Tim. II: 25 οἱ ἀντιδιατιθέμενοι. Want 1 Tim. VI: 20 is niet alleen sprake van een tegenstelling tegen het apostoliesch evangelie van een ἀντίθεσις maar van ἀντιθέσεις.
9. De bekende plaats bij Eusebius (III, 32) is ontleend aan 1 Timoth., en niet omgekeerd. Het bezwaar, dat Baumgarten t. a. p. bl. 60 op grond van Eus. IV, 22 maakt, weegt niet zwaar. Hoe dan het raadsel op te lossen, vraagt BAUR, dat Hegesippus met dui-

delijke woorden zegt: μηδενός ἔτι τῶν Ἀποστόλων λειπυμένων is de ψευδώνυμος γνώσις opgetreden, terwijl daarentegen volgens de pastoraalbrieven, wanneer zij echt zijn, diezelfde γνώσις onder haar eigen naam γυμνή τῇ κεφαλῇ reeds ten tijde van den apostel Paulus opgetreden moet zijn?

10. Gnostieken, in dien omvang en met dat karakter als zij in de brieven voorkomen, kunnen er in de jaren 60—70 n. Chr. niet bestaan hebben: omdat de geschiedenis dit verschijnsel eerst later toont; omdat de geloofwaardigste schrijvers uitdrukkelijk verklaren dat dit verschijnsel eerst later zich opgedaan heeft, Eus. IV: 22; omdat niets natuurlijker is dan dat een verschijnsel als de kristelijke gnosis eerst een vrij langen tijd noodig had om zich tot dien vorm te ontwikkelen, als waarin het in de brieven optreedt.
11. Het bewijs voor de echtheid der pastoraalbrieven, ontleend aan de overeenstemming van deze met de in Koloss. br. geschetste dwaalleeringen, vervalt eensdeels door de bewering van het gedeeltelijk verschil tusschen beide (de dwaalleeringen in Kolosse komen meer voor als iets lokaals, die van de pastoraalbrieven als iets algemeen), anderdeels door de bedenking dat de brief aan de Koloss. niet behoort tot de algemeen echt erkende brieven van Paulus.

Andere bestrijders van 't gevoelen van BAUR zijn: OTTO, „die gesch. Verhältnisse d. Pastoralbr. cett.“ Leipz. 1860, GINELLA, „de authentia epp. S. Pauli Ap. Pastoralium,“

Vratislaviae 1865, en vooral MANGOLD, „die Irrlehrer der pastorbr.“ Marb. 1856, die de door Paulus bedoelde dwaalleeraars houdt voor leden van de esseensche sekte, welke tegen de geringe concessie van Jezus' messiasschap het kristendom in essenisme verkeeren wilden. Zoolang echter enkele voornamen karaktertrekken der Esseners, als hun partikularisme en monnikleven, in de schets welke de pastoraalbrieven van de dwaalleeraars geven gemist worden, zoolang de bedenkingen van GRÄTZ tegen de echtheid van het geschrift van PHILO, „quod omnis probus liber,“ waaruit MANGOLD voornamelijk zijn opvatting van het Esseïsme put, niet weerlegd zijn, zoolang CREDNER en anderen tegenover M. het recht behouden tot de onderstelling van het bestaan van meerdere partijen; zoolang moeten ook de bestrijders van BAUR erkennen, hoe moeielijk het is tot een bevredigende voorstelling der zaak te komen, als men het ontstaan der pastoraalbrieven in den apostolischen tijd blijft stellen en hun autheurschap zoekt 't zij bij Paulus zelf, 't zij bij een zijner geestverwanten. Beiden hebben ongelijk. Men is gedwongen zich aan de zijde van BAUR te scharen.

Het geschrift over Paulus den apostel van Jezus Kristus was nog meer dan dat over de pastoraalbrieven de vrucht van langdurige onderzoekingen. In de voorrede, bladz. IV, getuigt de Schr., dat het zijn oorsprong verschuldigd is aan het voornemen 't welk hij sinds lang gekoesterd had, al het vroeger in kleine afzonderlijke stukken

verspreide tot één geheel te verbinden; zoodat wij in dit geschrift een van alle kanten beschouwd historiesch feit ontvangen.

In drie deelen bespreekt BAUR hierin het leven, de brieven en het leerbegrip van den apostel. In het eerste deel worden de Handelingen der apostelen aan een scherpe kritiek onderworpen; tegen een belangrijk deel van de berichten in dit boek vervat, wordt sterke twijfel uitgesproken en aangetoond, dat het geheele boek, in plaats van een historische, een dogmatisch-apologetische strekking heeft. Het tweede deel handelt over de op Paulus' naam overgeleverde brieven en laat slechts vier brieven, die aan de Galaten, de Korinthiërs en de Romeinen als echt over. Het derde ontwikkelt de leer des apostels. Over dit deel zullen wij later handelen, als wij de Geschiedenis der kristelijke leerstellingen, (zie tweede deel onzer Verhandeling) ter sprake brengen. Een aanhangsel handelt over de Petrus-sage en de litteratuur daarop betrekkelijk, en over den brief van Jakobus.

Tot zijn oordeel over de Handelingen der apostelen is hij gekomen door een vergelijking met de brieven van Paulus. Zulk een vergelijking, zegt hij, van deze beide bronnen geeft ons de overtuiging dat, van wege het groot verschil tusschen beider voorstellingen de geschiedkundige waarheid slechts door één van beide geleerd wordt. Om echter uit te maken, bij welke van die twee de waarheid te vinden is, geldt hier alleen de onbetwistbaar geschiedkundige regel, dat die voorstelling op geschiedkundige waarde

de meeste aanspraak heeft, welke het duidelijkst kenmerk van onpartijdigheid draagt, en nergens het bewijs verraadt dat de geschiedkundige stof naar een bepaald plan verwerkt is. Wat nu voor de kennis van den apostolischen tijd van 't grootst belang is, is dit, dat de Brieven des apostels meer dan de andere nieuw-testamentische geschriften authentieke bronnen zijn. De Handelingen staan dus nagenoeg tegenover de brieven als het vierde evangelie staat tegenover de synoptische.

De resultaten van BAUR's onderzoek betreffende het boek der Handelingen komen hierop neder. Zich aansluitende aan de jongste onderzoekingen over ditzelfde onderwerp van SCHNECKENBURGER (Ueb. d. Zweck. d. Apgesch. Bern 1841) houdt BAUR de geschiedkundige geloofwaardigheid van den Schr. der Handelingen voor onmogelijk. Daar zijn geschrift duidelijk het plan (Tendenz) verraadt met een apologetiesch doel te zijn gesteld, is het twijfelachtig of wij bij den Schr. overal slechts een historiesch verhaal aantreffen, weshalve niet slechts de mogelijkheid, maar ook de waarschijnlijkheid niet geloochend kan worden, dat hij in vele opzichten negatief door 't verzwijgen van feiten en toestanden en ook positief de werkelijke geschiedenis misvormd heeft. Het geschiedkundig karakter van den verhalen kan niet dan ten koste van zijn zedelijk karakter vastgehouden worden. De beweegredenen (Motive) tot zulk een schrijven moeten gezocht worden in toestanden, zooals zij plaats hadden in een tijd toen het paulinisme in die mate achteruitgezet was, dat het slechts, door zijn scherpe tegen-

stelling tegen de joodsche wet te verzachten, kon blijven bestaan en met de tegenovergestelde joodsch-kristelijke partij tot een verdrag komen. Van een auteurschap van Lukas kan dus geen sprake meer zijn; daar de twist tusschen de joodsch- en heidenkristenen tot diep in de tweede eeuw voortloopt. Daardoor is echter de mogelijkheid niet uitgesloten, dat aan de *Handelingen* verzamelingen, verhalen en dagboeken, zooals bijv. over de laatste reis van Paulus, van de hand van Lukas ten grondslag liggen. De *Schr.* heeft zeer zeker het doel gehad voor Lukas, den bekenden vriend en reisgezel des apostels, gehouden te worden. Eén persoon met hem kon hij echter niet zijn; daar hij van de gebeurtenissen reeds tamelijk ver moet verwijderd geweest zijn en slechts onder zulke omstandigheden geschreven kan hebben, die door andere belangen gedreven werden dan ten tijde des apostels ondersteld kunnen worden. Hieruit mag men echter geen al te nadeelig gevolg trekken voor de geschiedkundige geloofwaardigheid der *Handelingen* in 't algemeen, alsof het apologetiesch doel 't welk de *Schr.* had het historische gansch en al zou buitensluiten. Hoe onhistoriesch zijn voorstelling in menig opzicht ook zijn moge, als wij die vergelijken met de opgaven van den apostel zelf; toch stemt zij in veel trekken overeen met van elders geconstateerde feiten. Zijn geschrift blijft dus een hoogst merkwaardige bron voor de geschiedenis van den apostolischen tijd, maar een bron waaruit niet dan door een strenge historische kritiek een getrouw beeld kan verkregen worden van de hier geschetste perso-

nen en toestanden. — De Schr. wil niet slechts den apostel Paulus tegen beschuldigingen en vooroordeelen der joodschgezinden (Judaïsten) rechtvaardigen, maar ook tusschen dezen en de paulinische kristenen een toenadering voorbereiden. Voor dit doel moest niet slechts Paulus en zijn zaak den joodschgezinden kristenen aanbevelen, maar ook aan de zijde der paulinische partij een opvatting van het kristendom en een voorstelling van het karakter en de leer des apostels verspreid worden, waardoor het mogelijk werd dat het paulinisme, van zijn aanstootelijkste kenmerken ontdaan, in zulk een nauwe verbinding met het joodsch-kristendom trad, als met den geest van den Schr. overeenkwam. De Handelingen bevatten daarom een poging tot verzoening (Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag) door een pauliniesch kristen aangewend om de joodsch-kristelijke partij door concessie's te bewegen het heidensch kristendom in zijn recht te erkennen, en in dezen zin op beide partijen te werken. Zij vertoonen ons alzoo het streven van een tijd, welke een katholiek kristendom voortbrengen zou. Hoe helderder den Schr. dit doel voor den geest stond, des te meer moest hij overtuigd wezen dat de door hem beoogde verzoening der beide partijen eerst dan tot stand kon komen, als zij zich tevens van een vriendschappelijke houding en overeenstemming tusschen de beide apostelen, Petrus en Paulus, overtuigd mochten houden. Het geheele geschrift is dus ook zóó ingericht, dat Paulus in een petriniesch — en Petrus in een pauliniesch karakter optreden en beide apostelen, wat geestesrichting betreft, op één lijn

staan. Dat in later tijd de voorstelling van den Schr. der Handelingen bij de oude Kerk ingang gevonden heeft, is een bewijs dat hij zijn tijd goed begrepen heeft.

Hier laten wij volgen de bewijzen welke BAUR voor zijn gevoelen betreffende de Handelingen der apostelen bijgebracht heeft. Hij geeft ze in een doorlopende kritiek van het gansche geschrift van 't begin tot het einde. Wij nemen daaruit het volgende.

Eerst wat betreft de onhistorische elementen, daarin voorhanden. Hiertoe brengt hij in de allereerste plaats al de daarin vervatte wonderverhalen. Zich houdende aan 't geen er te lezen staat, bewijst hij dat de Schr. wel degelijk wonderen bedoeld heeft, en toont daarbij aan dat de natuurlijke verklaringen door NEANDER en OLSHAUSEN beproefd, bijv. bij de verhalen van de redding van Petrus en Johannes uit de gevangenis, en van den plotseligen dood van Ananias en Saffira, geen steek houden. Tot de onhistorische elementen behoort verder, hetgeen de Schr. mededeelt betreffende de gemeenschap van goederen, als strijdig met IV, 36. V, 4. XII, 12, voorts de dubbele opgave van het getal der bekeerden op den grooten pinksterdag, afwijkende van Paulus eigen mededeeling 1 Kor. XV. Tot dezelfde kategorie behooren de navolgende verhalen, de vervolgingen der Joden tegen de jeruzalemsche kristenen, de wijze van den dood van Stefanus, de rede door Paulus gehouden te Athene, ook die te Efeze (waarin de droeve gemoedsstemming van den apostel zeer in strijd is met hetgeen hij later Hand. XXIII, 11. XXV, 1 en

Rom. XV, 22—32 doet en zegt), het gedrag van Paulus te Jeruzalem Hand. XXI, 26 vlg. XXVIII, 17 (in tegenpraak met Gal. II, 14 en V, 2 vlg.) en tegenover den Raad XXIII, 6 (als een den apostel onwaardige daad), de onbekendheid te Rome met de kristelijke sekte Hand. XXVIII, 22 (niet overeen te brengen met het historiesch bericht bij TACITUS Ann. XV, 44 „Nero subdidit reos cett.“). — Nergens echter valt het onhistoriesch karakter der Handelingen duidelijker in 't oog en is de tegenstrijdigheid met de berichten van Paulus grooter dan betreffende het verhandelde te Jeruzalem tusschen Paulus en de twaalf apostelen, zooals uit een vergelijking van Hand. XV met Gal. II blijkt. Volgens de Handelingen droeg deze samenkomst te Jeruzalem het karakter eener openbare vergadering bijgewoond door een groote menigte van geloovigen (XV, 12) geleid door de apostelen en de oudsten der gemeente (vs. 6 en 22), en gelegd met het doel om de twistende partijen te verzoenen. Volgens PAULUS echter was zij een private bijeenkomst van hem met Jakobus, Petrus en Johannes (Gal. II, 2 κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι). De breuke tusschen Paulus en de tegenovergestelde partij wordt Hand. XV, 5 vlg. zooveel mogelijk toegedekt; slechts eenige kristenen vroeger tot de farizeeuwsche sekte behorende zijn het die de heidenen aan de joodsche wet der besnijdenis onderwerpen wilden; Petrus en Jakobus nemen zelve het initiatief tot het sluiten van een concordaat en spreken ten gunste van de liberale praktijk. Volgens 't getuigenis van PAULUS echter heeft zich de zaak geheel an-

ders toegedragen. Het gold hier (Gal. II, 4 vlg.) wel degelijk een strijd tusschen hem en de twaalven over het ware kristendom. De *παρείσακτοι ψευδάδελφοί* staan met de apostelen in verband. Voor geen van allen wijkt Paulus. Tot het besnijden van Titus laat hij zich niet dwingen. Het uiterlijk gezach der apostelen acht hij niets, maar alleen goede bewijsgronden. Deze hebben echter de twaalven, de *δοκοῦντες εἶναι τί* niet kunnen bijbrengen (vs. 6^b), zoodat niet Paulus door hen, maar zij door Paulus overtuigd werden (vs. 9). Ook de verzoening der strijdende partijen, door den Schr. der Handelingen als een volkomene geschetst, was volgens PAULUS slechts een schijnbare, geen eenheid van inzicht en beginselen; de *κοινωνία* was tevens een scheiding. De erkenning van het recht dat Paulus toekwam was evenzeer weinig gemeend en betrof alleen de uitwendige handeling. Het eenige, wat de tegenpartij toegaf, was, Paulus zijn gang te laten gaan in het door hem gekozen werk, de missie onder de heidenen. Voortaan zou er een tweeledig evangelie bestaan: een evangelie der besnijdenis en een evangelie der voorhuid. Deze gansche verhouding tusschen Paulus en de twaalven was te opmerkelijker, omdat eerstgenoemde dit alles verhaalt, veertien jaren na zijn bekeering. In al dien tijd zijn dus de twaalven van inzicht niet veranderd. Ook nu nog was hun gezichtskring binnen de grens van het Jodendom besloten. Deze gansche strijd wordt nu verder door BAUR in verband gebracht met den twist welke tusschen Paulus en Petrus plaats gehad heeft bij hun ontmoeting te Antiochië (Gal.

II; 11 vlg.). „Zijn de apostelen — zegt hij S. 128 f. — van de geringe waarde der wet met betrekking tot het evangelie der genade zich werkelijk zóó bewust geweest als de Handelingen der apostelen verhalen, hoe heeft dan Petrus uit vrees voor de joodsche kristenen zich aan zulk een dubbelzinnig gedrag jegens de heidenkristenen kunnen schuldig maken? Hoe hebben die afgezonden van Jeruzalem zoo onbeschaamd zich kunnen gedragen, wanneer de concessie aan Paulus verleend een besluit der gansche jeruzalemsche gemeente geweest is, zooals Hand. XV verhaalt? En het verschil is niet gering. Hoe vrij en zonder versooning is daarom ook de berisping van Paulus, hoe streng en hevig zijn rede! hoe scherp wordt aan Petrus de tegenspraak, waarin hij zich door zijn halfheid bevond, voor de voeten geworpen! De Handelingen weten er niets van. Maar dit heeft zijn bedoeling (Tendenz). Zij gewagen slechts van een *παροξυσμὸς* tusschen Paulus en Barnabas. 't Is duidelijk dat de Schr. den sluier wil werpen over die tweespalt. Daarom zoekt hij door de vermelding van dit minder belangrijk verschil tusschen Paulus en Barnabas de aandacht van den grooten twist af te leiden. Met zijn apologetiesch en ireniesch doel strookte het in 't minst niet dien ouden twist weer op te warmen, waardoor Paulus bij de joodschkristelijke partij in een ongunstig licht moest voorkomen. Ten gevolge van deze voorstelling der zaken van den schrijver der Handelingen drong dan ook in de kerk het gevoel door (zie bijv. Tertullianus c. Marc. 1, 20), dat Paulus in 't laatst gedeelte

van zijn loopbaan veel toegevender is geweest. Doch ten onrechte wordt zulks beweerd ook door de nieuwere Schriftverklaarders. Integendeel bewijst het voorhanden zijn van den brief aan de Galaten, dat de apostel ook later dezelfde gebleven is."

Ten tweeden had BAUR beweerd, dat de Schr. d. Handelingen Paulus aan Petrus gelijkstelt, om daardoor de vreedzame verhouding tusschen beiden te doen uitkomen. Dit geschiedt vooreerst zóó, dat Paulus in een petriniesch en Petrus in een pauliniesch karakter optreden. De bewijzen daarvan liggen in het geheele boek verspreid. In het eerste gedeelte draagt Petrus den stempel van paulinische vrijzinnigheid en universaliteit. In het tweede gedeelte komt Paulus voor als iemand die alle gerechtigheid der wet vervult. Hij gaat met gemoedelijke trouw op naar de hoofdfesten van zijn volk. Hij doet op raad van Jakobus een nazireërgelofte. Zelfs de besnijdenis houdt hij in waarde, door ze aan Timotheus den zoon van een grieksch vader te verrichten. Zijn prediking van het evangelie is naar vorm en inhoud zoo weinig pauliniesch, dat zij veeleer aan de petrinische type gelijkvormig is gemaakt. Op zijne zendelingsreizen wendt hij zich altijd het eerst tot de Joden en niet, dan nadat hij door dezen verworpen was, richt hij zich tot de heidenen. "Alsof — roept BAUR uit — de apostel niet uit eigen overtuiging en door hooger openbaring tot de evangelieverkondiging onder de heidenen gekomen zou zijn! Welk een onstandvastigheid in den anders zoo helder zienden en vast overtuigden man! En dat in

zulk een gewichtige zaak, zijn apostolische roeping! Deze voorstelling is dan ook in strijd met 's apostels eigen verzekering Gal. II, dat hij de ἀποστολή εἰς τὰ ἔθνη heeft in tegenstelling van de ἀποστολή περιτομῆς, in strijd met het doorlopend betoog van Paulus in den brief aan de Romeinen, waarin hij den waan der joodschkristenen, alsof zij meer zouden zijn dan de heidenen, met kracht bestrijdt.// Maar ook moet die gelijkstelling van de beide apostelen hieruit blijken, dat aan Paulus dezelfde macht, eere en hulde toegekend worden, als Petrus reeds lang had en van de zijde der kristenen genoot. Daartoe behooren plaatsen als h. XIII, 10 vlg. vergeleken met VIII, 21 vlg., XIV, 8 vlg. met III, 1 vlg., XIV, 10 met III, 8, XII met V, 19 en XII, 3 vlg.; vooral de wonderverhalen in h. XVII—XX, waar het geheele verhaal van de johannesjongeren XIX, 1 vlg. verdicht is, om aan Paulus, even als aan Petrus (XI, 25), dezelfde macht toe te kennen hierin bestaande, dat zij door handoplegging aan de gedoopten de gave van het πνεῦμα ἅγιον, nl. het λαλεῖν γλώσσαις en het προφητεύειν, schonken; zooals elders (XIV, 12 vlg. vergeleken met X, 25) aan Paulus dezelfde eer wedervaart als aan Petrus.

In de derde plaats had BAUR geenszins alle historische waarde aan het boek der Handelingen ontzegd. Ten slotte hebben wij dus nog hierop te letten en na te gaan, welke bestanddeelen door hem voor echt historiesch gehouden worden. Tot dezen brengt BAUR ook zulke verhalen, waaruit men de ware toedracht der zaken kan leeren

kennen, als men ze maar eerst van het kleed der sage ontdoet, en ze in verbinding brengt met schijnbaar nietige feiten. Zoo bijv. wat de vervolging der jeruzalemsche kristenen door de joden betreft. Als men alles wat daaromtrent in de Handelingen gevonden wordt in rekening brengt, dan schijnt de geschiedenis deze geweest te zijn. De vijanden van Jezus, in den tijd het naast volgende op den dood van Jezus, bekreunden zich weinig om de apostelen en hunne volgelingen. Dezen bleven rustig te Jeruzalem wonen, en hadden daardoor de schoonste gelegenheid om zich in 't geloof te versterken en aanhangers te winnen. Dit bleef zoo, totdat een vervolging tegen Stefanus en zijn aanhang de breuke tusschen de hebreërs en de hellenisten volkomen maakte, eerstgenoemden zich steeds strenger aan het judaïsme hechtten, en ook buiten Jeruzalem proselieten zochten te maken (Hand. VIII, 14 en XI, 31 vlg. vergeleken met XI, 1 vlg.). De eerste jongeren van Jezus sloten zich zoo nauw mogelijk aan de joodsche eeredienst aan. Zij verschilden van de Joden slechts door het geloof dat Jezus van Nazareth de beloofde Messias was. — Andere geschiedkundige bestanddeelen zijn: de dood van Stefanus, de bekeering van Paulus als inwendig feit of vizioen (h. IX, XXII en XXVI verg. met Gal. I, 15 ἐν ἐμοί), de reizen van Paulus, eindelijk ook zijn gevangenneming te Jeruzalem en zijn verblijf te Rome.

Zagen wij boven dat BAUR de historische waarde van het boek der Handelingen afmeet naar zijn overeenstemming en verschil met de vier zoogenaamde groote

brieven van Paulus, dan verwachten wij nu ook van hem het bewijs dat deze brieven vertrouwbare bronnen, dat zij althans authentieke geschriften zijn, zoodat zij verdienen als basis beschouwd te worden, waarop het gebouw der geschiedenis kan worden opgetrokken. Dit doet hij dan ook in het tweede deel van dit geschrift, waarin hij handelt eerst over de vier groote brieven, daarna over de kleinere en pastoraalbrieven. Als bewijs moet gelden, dat deze brieven den strijd van den heidenapostel tegen het jodenkristendom geheel in zijne oorspronkelijke kracht en waarheid en in alle wendingen der eerste geweldige botsing voor oogen stellen, zoodat zij ons een getrouw beeld schetsen van de eerste tijden van het kristendom. Hoogst belangrijk is de schets welke BAUR uit deze brieven ons geeft van de verschillende fasen van dien strijd, verrassend het licht dat hij op die oudste toestanden laat vallen, overtuigend zijne redeneringen omtrent het ontstaan en de kompositie der paulinische geschriften. Een en ander hierover vernamen wij reeds in zijn *Verhandeling over de Kristuspartij*. Hier echter ontwikkelt hij het dáár voorgedragen gevoelen zoo volledig mogelijk. Daardoor is hij nu ook in staat den tijd van het ontstaan van elk der vier brieven afzonderlijk te bepalen. De inhoud zelf, de aart van den strijd daarin geteekend maakt die bepaling mogelijk. Door een nauwkeurig onderzoek en door een vergelijking der brieven onderling blijkt dan, dat de brief aan de Galaten de oudste van allen is. Want de strijd met de joodsch-kristenen, dezelfde welken hij in de beide andere

brieven ter sprake brengt, is in den brief aan de Galaten nog in zijn eerste stadië. De apostel brengt dáár voor zijn apostoliesch gezach zulke uitvoerige gronden bij, dat daaruit te zien is dat hij deze zaak met zijn tegenpartij voor de eerste maal behandelt. Ook de oppositie treedt in dezen brief met hare eischen zoo stout mogelijk op. De tweede in de rij der pauliniesche brieven zijn de beide aan de Korinthiërs. Volgens dezen toch heeft de tegenpartij de voornaamste punten van verschil reeds laten vallen. Daarom richt zij den aanval met meer overleg en met juisten takt tegen den persoon des apostels. Belangrijk bovendien zijn deze brieven, doordat de individualiteit des apostels zich daarin sterk afdrukt, een gevolg daarvan dat de Korinthische gemeente een eigen stichting van den apostel was, tot welke hij in de nauwste betrekking moet hebben gestaan. Dit verhoogt natuurlijk de waarde van deze brieven als bron voor de geschiedenis. Uitmuntende door verscheidenheid van onderwerpen en door een heldere teekening van velerlei toestanden, verplaatsen zij den lezer midden in het konkreete leven, dat in het levendige en weelderige Korinthe gevonden werd, ook nadat het met het kristendom een verbond aangegaan had; een leven van allerlei verwikkelingen en eigenaardige kontrasten, welke uit de vereeniging van heidendom en kristendom geboren waren. Geen geschrift daarom ook in het geheele N. Testament, dat zulk een levend beeld ophangt van het zich nieuw ontwikkelend kristelijk leven in zijn scherp geteekende vormen. Het laatst van allen is geschreven de brief aan de Romei-

nen. Ook dit is duidelijk aan den inhoud te zien. Vergeleken met de beide andere brieven, is in dezen zichtbaar een vooruitgang te bespeuren. Eerst van het standpunt — zegt BAUR — waarop zich de apostel in dezen brief heeft geplaatst, overziet men heel den rijkdom van geestelijk leven dat de apostel uit zich zelf voortbrengt, den wéldoordachten samenhang waarin hij zijn kristelijk beginsel tot het einde toe ontwikkelt. Het leerbegrip, in den brief aan de Galaten nog slechts in zijne grondtrekken voorgedragen, is in dezen volkomen ontwikkeld. Eene soortgelijke voortgaande beweging is ook op te merken in de plaats, welke Paulus tegenover zijn tegenpartij inneemt. Hij zou zijn taak als apostel niet hebben vervuld, zoolang hij niet aan het jodendom zijn absolute beteekenis ontnomen had. Had hij in zijn brief aan de Galaten het kristendom van het jodendom geëmancipeerd door afschaffing van het verbindende der besnijdenis-wet, in den brief aan de Korinthiërs de grondleer vastgesteld dat men, om aan het messiaansche heil deel te nemen, niet de roepstem noodig had van een door Jezus zelf aangestelden apostel; in den brief aan de Romeinen moest de apostel ook het laatste overblijfsel van den joodschen zuurdesem wegnemen, door aan te toonen dat het partikularisme van het jodendom bestemd was om eens te verdwijnen en plaats te maken voor het kristelijk universalisme.

Vatten wij alles, wat BAUR van de hoofdstrekking der vier echte brieven van Paulus geleerd heeft, in 't kort samen, dan komt zijn gevoelen hierop neder. Deze brieven

houden in een bestrijding der oppositie-partijen, die tegen Paulus en zijn prediking het hoofd verhieven. Die partijen, allen behoorende tot de joodschkristelijke richting, dragen een drieledig karakter. In den brief aan de Galaten vertoonen zij zich het gestrengst, zij willen het kristendom aan het jodendom onderwerpen. Minder gestreng is de oppositie volgens de brieven aan de Korinthiërs; want dáár bepaalt zij zich bij de bestrijding van het apostoliesch gezach van Paulus. Het mildst vertoont zij zich in den brief aan de Romeinen. Hier wordt wel de meerderheid der joden boven de heidenen beweerd, maar het recht van bestaan eener heidensch-kristelijke richting niet meer in twijfel getrokken. Zoo leveren ons — zegt BAUR — de vier brieven, in deze volgorde beschouwd, belangrijke bouwstoffen voor de geschiedenis van de ontwikkeling des kristendoms in zijn strijd met het jodendom.

Ook hier laten wij, evenals bij het boek der Handelingen, de ontwikkeling van Schrijvers gevoelens in bijzonderheden volgen. Daar echter tot kenschetsing van den brief aan de Galaten en der beide brieven aan de Korinthiërs bij het verhandelde over de Kristuspartij reeds genoeg gezegd is, bepalen wij ons tot den brief aan de Romeinen. Belangrijk zijn de nieuwe inzichten, welke BAUR in dit merkwaardig dokument der kristelijke oudheid geeft. Reeds vroeger, in den jaargang 1836 van het *Tübinger Zeitschrift*, had hij er van gesproken. Op twee dingen maakt hij hier opmerkzaam, van welke het goed verstand van den brief afhangt. Het eene betreft de vraag: waartoe, het

andere de vraag: aan wie schreef de apostel. In het antwoord op beide deze vragen wijkt hij van de gewone voorstelling af.

Betreffende het eerste punt was de gewone voorstelling, door THOLUCK, DE WETTE, OLSHAUSEN en later ook door PHILIPPI voorgestaan, dat Paulus met een dogmatisch doel geschreven had. BAUR daarentegen beweert dat het den apostel niet te doen was, zijne lezers omtrent de leer der rechtvaardiging intelichten, maar dat hij dit leerstuk slechts gebruikt om een praktisch doel te bereiken. Op zichzelf reeds — zegt hij — is 't niet waarschijnlijk dat de apostel den brief aan de Romeinen zou geschreven hebben zonder een bijzondere aanleiding, alleen met het doel om in 't algemeen een welgeordend stelsel van evangelische waarheden te geven. Bijzondere aangelegenheden, belangens van gewichtigen aart hebben er hem de aanleiding toe moeten geven. Om de eigenlijke aanleiding tot schrijven voor den apostel te kennen, moeten wij ons in den toestand der apostolische eeuw goed verplaatsen en ons er vooral voor wachten, de zienswijze onzer dagen niet op die aloude tijden over te brengen. Als wij van ons standpunt den brief aan de Romeinen als een proeve van paulinische dogmatiek beschouwen, verbinden wij daaraan zoo ligt de gedachte, dat de groote beteekenis van 's apostels leer voor al de volgende tijden ook de eerste aanleiding tot schrijven voor den apostel geweest is. Dit was echter niet het geval. De toestand van dien alouden tijd was een geheel andere. Alles verkeerde toen nog in een wording.

De veranderingen wisselden elkander snel af. Door de macht der gebeurtenissen werden de menschen van schrede tot schrede verder voortgevoerd en waren dus nog niet in staat met rustig overleg, zonder een van buiten komende impuls, alleen in 't belang eener objektieve beschouwing der dingen een kort begrip der evangelische waarheden te geven. En met de apostelen was dit evenzeer het geval. Men meene niet dat hun de kristelijke waarheid van den aanvang af kant en klaar als een samenhangend geheel voor den geest stond; neen, eerst langzamerhand moest zij hun tot helder bewustzijn worden. Hoe veelzijdiger de kerk zich ontwikkelde, hoe meer de verschillen het kristelijk leven doordrongen, des te dieper drongen ook zij in de kristelijke waarheid door. Zoo ergens, dan moet in de gemeente te Rome het een en ander geweest zijn, dat zich vijandig tegen Paulus aankantte en dat tevens van belang was voor de ontwikkeling van het kristendom, waartegen hij zich geroepen gevoelde met al de kracht zijns geestes protest aan te teekenen. Tot dit geheel nieuwe gevoelen is BAUR gekomen door een nauwkeurige bestudeering van den brief zelf. Werkelijk wordt daarin gewezen op het bestaan van toestanden die den apostel voldoende reden tot schrijven moesten geven, nl. de vooroordeelen die er bij de joodsch-kristelijke leden der romeinsche gemeente bestonden tegen het universalisme dat hij predikte. Hij schrijft dus daartoe, om die vooroordeelen uit den weg te ruimen, vooral de ergernis, die de op zijn uitverkorenschap naijverige israëliet moest nemen aan het steeds wassend aantal heidenen, die

even als hij op het bezit van het godsrijk aanspraak maakten. M. a. w. de apostel schrijft, om het joodsch partikularisme te weerleggen.

Het bewijs voor zijn gevoelen richt hij aldus in. Hij toont aan, dat de verhouding tusschen beide hoofdbestanddeelen van den brief (hoofdstuk I—VIII en h. IX—XI) een andere is, dan die de uitleggers tot nog toe opgegeven hadden. De gewone voorstelling was deze: de eerste acht hoofdstukken bevatten het hoofddoel van 's apostels schrijven; in het negende, tiende en elfde hoofdstuk worden de praktische gevolgen aangewezen, als uit de hoofdstelling afgeleid. BAUR keert de zaak om en beweert, dat het hoofddenkbeeld van den brief in hoofdst. IX—XI gelegen is, op grond van den inhoud daarin vervat, nl. de vraag welke Paulus dáár beantwoordt: waarom komt het uitverkoren Israël niet tot het hem beloofde heil? Dit antwoord is drieledig: 1. 't is Gods vrije genade dat iemand zalig wordt, waaraan hij deel erlangt niet door geboorte, maar door de *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* (hoofdst. 9); 2. 't is der Joden eigen schuld als zij verloren gaan (hoofdst. 10); 3. Gods beloften blijven niet onvervuld: want behalve dat een deel der joden gelooft (*λείμμα κάτ' ἐκλογὴν χάριτος* XI, 5), wordt ook nog Israël door het voorbeeld der heidenen tot jaloerschheid verwekt, hun *παράπτωμα* is de *σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*, de *πλοῦτος κόσμος*; hun *ἥττωμα* is de *πλοῦτος ἔθνων* XI, 11, 12. Deze polemiek geldt echter niet alleen den joden (want dan zou Paulus de waarheid des kristendoms hebben moeten verdedigen tegen het on-

geloof der Joden); maar ook den joodsch-kristenen. Immers de waarheid van het kristendom en de noodzakelijkheid van 't geloof werd ook door de tegenpartij aangenomen; maar geloochend werd door hen, dat dezelfde weg ook voor de heidenen open stond. Maar vooral komt met bovenstaande redenering van Paulus overeen de inhoud der eerste acht hoofdstukken. Daartoe wijst BAUR op de perikopen: I, 18—III, 20, waar aangetoond wordt dat de Joden geen voorrecht hebben boven de heidenen, voorts III, 31—IV, 25, waar de apostel leert dat het heil zonder toedoen der wet, alleen door 't geloof aan den verzoeningsdood van Kristus verkregen wordt. De gevolgen daarvan worden aangewezen, wat het menschelijke bewustzijn betreft: h. V, 1—12, en wat het geheele Adams geslacht, de gansche menschheid aangaat: h. V, 12—21. Nadat hij alzoo in de zonde van Adam het in allen aanwezig boos beginsel heeft geschetst, gaat hij h. VI—VIII tot de beschouwing der enkele individuën over. Daarna neemt BAUR de bedenking, dat de apostel tegen alle logika in zijn hoofddenkbeeld wat laat noemt, weg door op te merken, dat dit juist de gewone schrijfwijze des apostels was. Nooit blijft hij bij de bloote empirie, bij de konkrete gevallen staan; maar hij beschouwt gewoonlijk eerst de zaak uit een algemeen oogpunt en brengt haar tot haar beginsel terug, om daarna met de scherpte en konzekwentie zijner logika het algemeene op het bijzonder geval toe te passen, ten einde zoo te eerder te overtuigen. Hierin — zegt BAUR — liegt das Bündige, Schlagende, Zwingende, das

der Polemik des Apostels in ihren Argumentationen ganz besonders eigen ist. De zelfde methode had de apostel in zijn brief aan de Korinthiërs gevolgd. De konkrete zaak: zijn apostoliesch gezach te handhaven, liet hij voorafgaan door de algemeene stelling omtrent de waarde van den *σταῦρος τοῦ χριστοῦ* tegenover de *σοφία λόγου*.

De vraag: aan wie schreef de apostel? beantwoordt BAUR op grond van het voorafgaande aldus: het waren joodschgezinde kristenen en niet, zooals ook nog door NEANDER Gesch. d. Pfl. und Leit. I, S. 344 op nieuw beweerd was, heidenkristenen. Want aangenomen dat de lezers van den brief het voornaamste deel der gemeente uitmaakten, dan zien wij dat de polemische inhoud van den brief ons bij voorkeur aan joodschkristenen doet denken. Ook laat zich de vroegtijdig joodsche oorsprong zeer goed verklaren uit het groot aantal joden die te Rome woonachtig waren. Voorts blijkt uit XI, 13—24, dat Paulus doorgaande met joodschkristelijke lezers te doen heeft, en daarom, als hij tot de heidenkristenen spreekt, hen bijzonder noemt, zooals vs. 13 geschiedt: *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*. Nog komt hier in aanmerking de vermelding van David I : 2, 3, wat voor heidenkristenen geen pas zou geven; terwijl *ἔθνη* hier niet beteekent heidenen, maar volken.

Ten slotte worden bedenkingen aangevoerd tegen de echtheid van de twee laatste hoofdstukken. Voornamelijk grondt BAUR die bedenkingen op de houding, welke volgens deze hoofdstukken door Paulus tegen de joodsch-kristelijke partij aangenomen wordt, geheel in strijd met

zijn doorgaand karakter. Om van de vele voorbeelden, door BAUR aangevoerd, eenige te noemen, lette men in de eerste plaats op XV, 1—3, waar de apostel de joodsche partij bovenmate belieft en haar, vs. 8, zelfs te veel toegeeft. Zoo behoort vs. 15 tot die *captationes benevolentiae*, tot dat spreken *κάτ' ἄνθρωπον*, 't welk in Paulus ten onrechte ondersteld wordt. Hij toch was er de man niet naar, zoo iets te doen. Vs. 14 zou het geheele motief tot het schrijven van den brief wegnemen. Vs. 20 *ἵνα μὴ κάτ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ* is geheel tegen den geest des apostels. Waarom ook schreef hij dan aan de gemeente te Rome? Want daardoor bouwde hij immers ook op eens anders grondslag? Immers de romeinsche gemeente, een joodsch-kristelijke, was door anderen gesticht, door woord of door schrift, dit komt op 't zelfde neer. Andere uitdrukkingen: 't zij zulke die met de geschiedenis in strijd zijn, of zulke waardoor de apostel met zich zelf in tegenspraak gebracht wordt, of eindelijk de zoodanigen die op zich zelf beschouwd onwaarschijnlijk zijn, wekken evenzeer rechtmatige bedenking. Tot de eerste behoort vs. 19 „tot Illyricum toe.“ Tot de tweede vs. 22, 23 afwijkende van h. I, 10, 13, waar een betere en meer geldige reden voor zijn verlangen om tot hem te komen gegeven wordt. Tot de derde soort kan gerekend worden het gezegde in vs. 24, 28: „op mijne doorreize naar Spanje“; want het is onwaarschijnlijk, dat de apostel de gemeente te Rome, waar zooveel te doen was, slechts ter loops, Spanje daarentegen zonder dringende reden meer opzettelijk bezocht zou hebben. Dit

verhaal is zeer waarschijnlijk ontstaan uit het streven, den apostel zoowel de *δύσις* als de *ἀνατολή* te laten doorloopen.⁷³ Het zestiende hoofdstuk is vooral verdacht om de lange lijst van personen wien Paulus groeten laat, waaruit men de poging kan zien doorschemeren van een pauliner die, in een tijd toen over de verhouding van den apostel tot de gemeente te Rome getwist werd, door zulk een oorkonde het bewijs wilde geven, dat Paulus reeds tot de bekendste leden der eerste gemeente in een intieme betrekking gestaan heeft. Een ander bezwaar levert vs. 7 op *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, waar Paulus voorgesteld wordt, in strijd met den Galaterbrief, in goede verstandhouding te staan met de twaalf apostelen.

Wat nu de kleinere paulinische brieven betreft, volgens BAUR dwingt ons een vergelijking van dezen met de vier grootere brieven, aan genen op uitwendige en inwendige gronden de echtheid te ontzeggen. Immers in oorspronkelijkheid en rijkdom van gedachten staan de eersten ver beneden de laatsten. De doorgaande karaktertrekken der kleinere brieven zijn: dorheid van inhoud, gebrek aan levendige voorstelling, aan eigenlijke beweegredenen tot schrijven; zij zijn geschreven in een monotonen, uit vele herhalingen bestaanden stijl. In geen enkel dezer brieven wordt een of ander denkbeeld, dat in zeer nauw verband met het gansche stelsel staat, streng doorgevoerd. Zij hebben bovendien een uitsluitend praktiesch doel, in plaats dat zij, zooals in de vier grootere brieven, een beginsel voor het kristelijk leven vaststellen. Ook de

geheele samenstelling, het gansche organisme is anders ingericht. In de kleinere brieven is niets te vinden van die dialektische redeneringen, welke den apostel zoo eigen zijn en waardoor zich zijne echte brieven onderscheiden. Dit geldt van al deze brieven te samen genomen.

Maar ook draagt elke brief, afzonderlijk beschouwd, de kenmerken van een antipaulinische schrijfwijze, die getuigt van een lateren oorsprong. Zóó bijv. is Efez. I, 15 in strijd met het geschiedkundig feit, dat Paulus langen tijd te Efeze heeft vertoefd, en daarom den toestand dezer gemeente meer dan van „hooren zeggen“ konde kennen. Uit vrees echter dat zijn geschrift niet voor pauliniesch zal doorgaan, noemt de Schr. zich zelf opzettelijk met den naam van Paulus, Efez. III, 1. Dit geldt ook den brief aan de Colossenzers, zooals blijkt uit hoofdst. I, 23. Maar bovenal onderscheiden zich beide brieven door hun verwantschap met de gnostiek van later tijd, zooals blijkt uit hun kristologie, uit het gebruik van het woord *πλήρωμα* hier toegepast op Kristus, een theorie geheel overeenkomende met de syzygiën-leer bij de Valentinianers, uit de telkens wederkeerende uitdrukkingen van *μυστήριον*, *σοφία* en *γνώσις*, *αἰών* en *αἰῶνες*. De uitvlucht — zegt BAUR — dat dergelijke gnostische denkbeelden ten tijde van Paulus reeds voorhanden waren en dat de apostel dezen wil bestrijden lijdt schipbreuk op het feit dat in de brieven geen zweem van bestrijding gevonden wordt. Een andere uitvlucht der exegeten, dat de gnostieken hunne denkbeelden aan de paulinische brieven ontleend zouden hebben, heeft even weinig

waarde, al haalt men daarvoor ook het getuigenis van TERTULLIANUS (de praescr. haer. C. 38 „materiam ad scripturas excogitavit“) aan. Tertullianus dwaalt klaarblijkelijk; want het valentiniaansch systeem is in zijn geheel samenstel zoo origineel mogelijk. Resultaat is: de brieven aan de Efeziërs en de Cölossenzers zijn uit den na-apostolischen tijd afkomstig, toen de pas in omloop komende gnostische denkbeelden nog voor echt kristelijke spekulatie doorgingen. Verdere bewijzen van lateren oorsprong zijn: de sporen van montanisme in deze brieven voorhanden, blijkbaar uit de wijze waarop het πνεῦμα als eenig beginsel van het kristelijk bewustzijn met bijzondere voorliefde op den voorgrond gesteld wordt, zooals in Efez. I, 3. Coloss. I, 8 en op vele andere plaatsen meer. Het doel der briefschrijvers blijkt te zijn van praktischen aart, om de eenheid aller geloovigen aan te prijzen. Met zóóveel nadruk wordt hierop gewezen, dat wij ons hier verplaatst zien in den na-paulinischen tijd, toen reeds de heterogeene deelen zich tot de ééne kristelijke kerk begonnen te vormen, denzelfden tijd, waaruit meerdere geschriften van dien aart, zooals o. a. het vierde evangelie voortgekomen zijn. De schrijvers dezer beide brieven zijn reeds over het pauliniesch standpunt heen, zoo als blijkt uit de samenvoeging van „de goede werken“ met „het rechtvaardigmakend geloof,“ Efez. II, 8 vlg. Coloss. I, 10 en elders. — De brief aan de Filippenzen staat in nog grooter afhankelijkheid van de latere gnostiek; waaruit ook te verklaren de bekende plaats, hoofdst. II, 6 vlg. Het onhistoriesch karakter van dezen

brief komt o. a. sterk uit in h. I, 12 vlg. In verband met IV, 22 beschouwd schijnt deze plaats alleen daartoe ingelascht om de in omloop zijnde sage te ondersteunen betreffende den IV, 3 vermelden CLEMENS, wien de Schrijver verwart met den veel later levenden FLAVIUS CLEMENS, die vermeld wordt bij de geschiedschrijvers Suetonius, Dio Cassius en Eusebius. In verband met deze sage is het doel van den schrijver, om de nauwe vriendschap tusschen Petrus en Paulus en hun gelijktijdig verblijf te Rome in 't licht te stellen. — Wat de beide brieven aan de Thessalonicenzen betreft, reeds hun afhankelijkheid en onzelfstandigheid getuigen tegen den apostolischen oorsprong. Inzonderheid echter baren hier verdenking de apokalyptische denkbeelden omtrent de parousie, zeer afwijkende van de paulinische voorstelling van deze zaak. Ook den kleinen maar schoonen brief aan Filemon verklaart BAUR voor onecht op inwendige gronden. De geschiedenis, zegt hij, is hier, evenals in den roman, vervormd tot een passend kleed voor de idé.

Beschouwt men eindelijk nog eens de kleinere brieven in zijn geheel, ook in een ander opzicht valt op hen, in vergelijking met de vier groote brieven, een ongunstig licht. Terwijl dezen geheel en al wortelen in den bodem des tijds waarin zij ontstaan zijn, blijkt dit met de kleinere brieven, als men ze in bijzonderheden nagaat, niet het geval te zijn; zeer zwak is de draad waardoor zij met de hoofdgebeurtenissen van Paulus' leven samenhangen. — Ook wat de uitwendige getuigenissen betreft, mogen de klei-

nere brieven op paulinischen oorsprong geen aanspraak maken. Terwijl de vier groote brieven reeds bij Clemens Romanus bekend stonden, worden de kleinere brieven eerst vermeld door Irenaeus, Tertullianus en Clemens van Alexandrië. Het eenigste wat ze op den naam des apostels aanspraak geeft is de omstandigheid dat zij zich voor pauliniesch uitgeven. Zoo bestaan er dus pseudo-paulinische brieven, wier ontstaan BAUR verklaart door een vergelijking met de onechte platonische dialogen. Even als een leerling van Plato zich in den geest des meesters moest verplaatsen om den dialogischen vorm van Plato te behouden, zoo moest ook een aanhanger van Paulus, om pauliniesch te schrijven, zich van den briefvorm des apostels bedienen. Verder wijst BAUR de verdenking van zich af, alsof hij de briefschrijvers tot opzettelijke bedriegers en vervalschers maakt, en herinnert daarbij aan de opmerking van DE WETTE (Kurze Erkl. d. Br. an Titus, S. 22), dat men den apostolischen tijd niet naar den onzen afmeten moet. Hij besluit zijn betoog met de bewering dat de brieven, ook al moet men de echtheid er van opgeven, hun waarde ten volle behouden: nl. als oorkonden voor de verdere ontwikkeling van het paulinisme en de latere vestiging der ééne katholieke kerk. Eerst door het vrij kritiesch onderzoek worden wij in staat gesteld den toestand dier oude tijden beter dan te voren te leeren kennen. Van een wezenlijk verlies kan geen sprake zijn dáár, waar aan de waarheid der geschiedenis slechts terug gegeven wordt wat haar oorspronkelijk toebehoorde.

Overzien wij de resultaten, waartoe BAUR in de twee laatste geschriften over de pastoraalbrieven en over het werk en de geschriften van Paulus gekomen is, dan bespeuren wij een aanmerkelijken vooruitgang in de toepassing zijner kritische methode. Hoeveel, wat hij vroeger als echt behield, wordt nu in den na-apostolischen tijd door hem verlegd! Welk een stoutheid in het omverwerpen en uitmonsteren! Toch was het bij hem de vrucht van ernstige en langdurige onderzoekingen. Niet op eens kwam hij tot die slotsommen. Tusschen zijn verhandeling over de Kristuspartij en zijn geschrift over Paulus ligt een tijdvak van veertien jaren. In zijn opstel over den brief aan de Romeinen (Tüb. Zeitschrift 1836) handhaafde hij nog de echtheid der beide laatste hoofdstukken. Toen stond ook de echtheid van verscheidene paulinische brieven nog niet geheel bij hem vast. Met recht mocht hij dus in zijn afgeperste verklaring tegen de Evangelische Kirchenzeitung (Tüb. Zeitschr. 1836, III, S. 179—232) beweerden, dat hij zich niet overijlde noch gewoon was alles wat hij pas ontdekt had terstond op het forum van het publiek te brengen. Belangrijk voor de kennis van den ontwikkelingsgang, welken BAUR bij deze eerste kritische studiën doorliep, is de wijze waarop hij in genoemde verhandeling zijn zelfstandigheid en onafhankelijkheid verdedigt. HENGSTENBERG had hem beschuldigd, dat hij zich door de Juli-revolutie van 1830 en door STRAUSS had laten verleiden tot de negatieve kritiek. Daartegen verklaart BAUR, dat hij zich van geen politischen invloed bewust is. Voorts beweert

hij, dat hij zijn werk over de pastoraalbrieven reeds in de herfstvakantie van 1834 begonnen was en, evenals zijn verhandeling over de Kristuspartij (1831), nog vóór het verschijnen van STRAUSS' *Leben Jesu* (1835) geschreven had. Bovendien was zijn methode niet de mythische, zooals die van STRAUSS, maar de echt-historische; daar hij, altijd van gegeven feiten uitgaande, de verschillende draden zijner kritische combinatie's tot een geheel samen-trekt. BAUR was dus zijn eigen gang gegaan. Dat bewees ook het punt van uitgang 't welk hij genomen had, niet de evangelische geschiedenis, maar de echte brieven van Paulus. Eerst later (zooals wij uit het tweede deel onzer verhandeling zullen zien) nam hij uit het beroemde werk van STRAUSS aanleiding, zijne kritische operatiën naar een ander punt te wenden. Maar wat hij tot nog toe geleverd had, behoorde tot een hem eigene katherogie. Nauw hing het eene onderzoek met het ander samen. Dit getuigde hij ook in later tijd (zie zijn *Kirchen-gesch.* V, S. 395, 396). Zijne studiën over de gnosis hadden hem gebracht tot het onderzoek van de pastoraalbrieven en tot het resultaat dat deze brieven hun ontstaan te danken hebben aan dienzelfden partijstrijd, welken hij het eerst in de korinthische gemeente aangewezen had, en die ook later, in den loop der tweede eeuw, het bewegend beginsel der zich vormende kerk was. Het verlangen om dezen strijd nader te leeren kennen had hem daarna aangedreven, in den geest van Paulus en van het pauliniesch kristendom dieper door te dringen. De resultaten

daarvan, welke wij in zijn geschrift over Paulus zagen ontwikkeld, waren dus de vrucht van onderzoekingen, „die hem geheel onafhankelijk van de kritiek van STRAUSS op dit standpunt gebracht hadden.” Dit is de reden, waarom wij dit werk van BAUR reeds hier hebben besproken, ofschoon het chronologiesch op het geschrift over het vierde evangelie volgt. Te meer omdat daarin onderzoekingen van veel vroegeren datum samengevat zijn. Om diezelfde reden laten wij hier tevens volgen, wat BAUR later over de Korintherbrieven onder den titel van Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe (theol Jahrb. 1850, S. 139—185 en 1852, S. 1—40, 535—574), over den brief aan de Romeinen onder den titel: Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbriefs cett. (t. a. p. 1857, S. 60—108 en 184—209) en over de brieven aan de Thessalonicenzers onder het opschrift: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi (t. a. p. 1855, S. 141—168) ter aanvulling en verdediging van zijn gevoelen bijgebracht heeft.

Het gold hier in de eerste plaats de cardo rei, nl. zijn voorstelling betreffende de twee partijen der eerste kristenkerk. Men wilde wel toegeven dat een joodschgezinde partij zich tegen Paulus overgesteld had. Maar tusschen de hoofden der apostelen: de Twaalven en Paulus wilde men van een persoonlijken strijd niet weten. Hierdoor toch zou het gevoel van eerbied, dien men altijd voor die mannen gekoesterd had, te zeer worden geschokt. Zelfs de ontwij-

felbaar echte brieven van Paulus — want dezen namen de uitleggers op nieuw ter hand, nadat de arbeid van BAUR hen daartoe gedwongen had — moesten dienen tot steun voor dit gevoelen. Vond men daarin dan uitdrukkingen die de oude meening aan het wankelen zouden kunnen brengen, dan moesten exegetische en hermeneutische regels te baat genomen worden, om er een gunstige uitlegging aan te geven. Ook op dit terrein geeft BAUR zijn bekwame tegenstanders niets toe. Dat de „sommigen“ 2 Kor. III, 1 vermeld geen anderen kunnen zijn dan de „sommigen van Jakobus“ Gal. II, 12, toont hij én uit het verband aan én uit de ware beteekenis der *ἐπιστολαὶ συστατικάί*. Wat deze „brieven van aanschrijving“ geweest moeten zijn, heldert hij op uit de pseudoclementinische geschriften (Hom. XI, 35 en Recognit. C. 34). Het waren de schriftelijke bewijzen door de apostelen te Jeruzalem afgegeven en die het recht gaven om in de buitenlandsche gemeenten het evangelie te verkondigen. Zóó ver, zegt BAUR, was het met de scheuring tusschen de beide richtingen gekomen, dat men door zulke middelen het behoud der kristelijke waarheid trachtte te verzekeren! Meende men onder de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Kor. XI, 5 alleen de *ψευδαπόστολοι ἐργάται δόλιοι* en niet ook de twaalf apostelen te mogen verstaan, daar zich toch Paulus tegenover de twaalven, die ook ongeleerde mannen waren, niet behoefde te verontschuldigen dat hij (vs. 6) geen *ιδιώτης λόγῳ* was, hierop antwoordde BAUR: juist, maar Paulus maakt er den apostelen geen verwijt van, hij wil alleen zich zelf

tegen dat verwijt verdedigen; en daarom geeft hij toe dat hij dit is, maar wil ook niet dat men daaruit verdere gevolgen trekke. Overigens is het buiten twijfel dat hij zich met de twaalven meet. Of zou hij zich — vraagt BAUR — kunnen vergelijken met de ψευδαπόστολοι, die hij eerst zoo ongunstig afgeschilderd had? — Doch genoeg om ons te doen zien, hoe BAUR zijn opvatting omtrent de eerste scheuring der kerk wist te handhaven. Hij verzuimt niet daarbij telkens op te merken, dat de woorden bij Paulus, zooals zij door hem verklaard zijn, op ongedwongen wijze passen in de geheele gedachtenreeks van den apostel. Hij doet ons tevens de brieven des te beter verstaan, den samenhang van het geheel met de deelen, zoodat daaruit het doel van den briefschrijver duidelijk voor den dag komt. Bij elk nieuw onderzoek door hem ingesteld verspreidt hij licht, en aan zijn hand slaan wij een blik in de inwendige huishouding der korinthische gemeente. Wij denken hier aan 't geen BAUR in zijn verhandeling over de korintherbrieven schrijft van de kollekten, van de vrouwen te Korinthe, van de symbolische beteekenis gelegen in het dragen van den sluier, verder van het auctoriteitsbeginsel van Paulus, van de slavernij, eindelijk van de apostolische ekstase.

Ook wat de verhouding tusschen de beide brieven aan de Korinthiërs betreft, verdedigde hij tegenover de meeste nieuwere uitleggers zijn gevoelen, dat er tusschen de beide kanonische brieven samenhang kan aangewezen worden en niet behoeft te worden verklaard uit een vermisten

brief. De onderstelling eener derde reis van Paulus naar Korinthe, ten voordeele van het tegenovergesteld gevoelen van BAUR gemaakt en o. a. door WIESELER (Chronologie des apost. Zeitalters 1848, S. 232 f.) verdedigd, weerlegt hij op grond van het grieksch taaleigen, volgens hetwelk ἔρχομαι niet den actus maar den conatus van komen beteekent, en door aan te toonen dat de apostel zijn plan niet volvoerd heeft. Uitvoerig wijst hij aan, dat de tweede brief volkomen sluit op den eersten, en dat men geen recht heeft te spreken van een breuke tusschen den apostel en zijn gemeente, welke een bijzondere reis van Paulus naar Korinthe zou doen vermoeden.

Bij zijn verhandeling over den brief aan de Romeinen maakt hij tevens gebruik van een opstel van HOLSTEN, „die Bedeutung des Wortes Σάρξ in N. T. 1855.“ BAUR beweert hier, dat het geheele leerstuk van Paulus omtrent de rechtvaardigmaking niet begrepen wordt dan uit het algemeen oogpunt waarin de apostel, naar de gegeven voorstelling van BAUR, jodendom en kristendom tegenover elkander plaatst. Hetzelfde geldt van de leer der πρόθεσις, waarmeê de apostel volstrekt geen theorie over het determinisme geven, nog minder voor de dogmatiek den locus de praedestinatione uitmaken wil. Tegen de beschuldiging van THOLUCK en PHILIPPI, alsof hij geleerd had dat de joden de heidenen geheel zouden hebben willen buiten-sluiten, verdedigt hij zich en beweert eenvoudig dit: de joden hielden aan de meening vast, dat zij als joden een voorrecht boven de heidenen hebben. Op de beden-

king van sommigen dat zodoende het doel al te eng gesteld is, dat, indien de apostel slechts een apologie van zijn zendingsarbeid had willen geven, al die wijdloopige redeneeringen onnoodig zouden geweest zijn, dat veeleer de strekking van den brief een apologie mag heeten van het pauliniesch kristendom in 't algemeen, zegt BAUR dat dit ook zijn meening is, maar dat hij ook langs den geschiedkundigen weg zoekt te verklaren, waarom de apostel zoo systematiesch te werk is gegaan. Als PHILIPPI zich tegen het denkbeeld verzet dat Paulus de heidenen met de joden gelijk gesteld zou hebben en daartoe zich op Rom. I, 16 beroept, verklaart BAUR het *πρῶτον* niet van een rangsorde, maar van een tijdsorde. Want anders zou de apostel zich terstond vs. 17 en later (hoofdst. IX) tegenspreken, waar hij, in tegenstelling met het vermeend recht der joden die op hunne wet zich bleven beroepen, de rechtvaardiging predikt alleen door 't geloof. — De verhandeling wordt besloten met een bevestiging van Schrijvers gevoelen omtrent den joodschkristelijken oorsprong van de gemeente te Rome, door een beroep, behalve op de Handelingen der apostelen, op de clementinische homiliën, op Epifanius (Haer. XXX, 18 *ὁ Ἑβραίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶχε τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ*), op de Comment. in 13 epist: paulinas⁷⁴), de oudste uitlegging die bestaat, waar wij deze woorden lezen: „constat temporibus apostolorum judaeos Romae habitasse.” Op nieuw wordt de sage van Petrus ter sprake gebracht en aangetoond dat de getuigenissen niet toereikend zijn, om een historischen grondslag voor

haar te vinden; waaruit volgt dat zij ontstaan moet zijn uit het streven der oudste kerk om de beide apostelen Petrus en Paulus in een vriendschappelijke houding tot elkander te brengen, d. w. z. het verschil dat tusschen de petrinische en paulinische partij bestond te bedekken. Verder bladz. 309 vlg. neemt de schrijver de bedenking weg, welke NEANDER tegen deze voorstelling ingebracht had, op grond hiervan dat Paulus zich anders zou hebben uitgedrukt. Hij verklaart den toestand der romeinsche gemeente door een vergelijking met het dualistiesch esseïsme, dat in nauw verband moet gebracht worden met het ebionitisme, welk gevoelen hij nader omschrijft in zijn verhandeling daarover.

Wat eindelijk de beide brieven aan de Thessalonicenzen aangaat, den sleutel ter verklaring van dezen vindt hij in de Apokalyps. Beide geschriften dragen de sporen der pseudo-neronische beweging, waarvan Tacitus (Hist. II, 8) melding maakt en die in den na-apostolischen tijd valt. De met het woord *ὁ κατέχων* 2 Thess. II, 7 bedoelde is de toen nog regerende keizer Vespasianus, de antikrist is Nero. Het zwijgen over den antikrist in 1 Thess. duidt een tijd aan waarin die verwachting reeds afgekoeld was, en bewijst tevens den lateren oorsprong van dezen brief. Een ander bewijs voor den na-apostolischen oorsprong van beide brieven ziet BAUR in 1 Thess. II, 16, waaruit blijkt dat de verwoesting van Jeruzalem, tijdens het schrijven dezer woorden, reeds een fait accompli was. Bovendien staan de brieven in een zeer afhankelijke betrekking tot de beide

brieven aan de Korinthiërs, zooals uit een reeks van parallelle plaatsen kan aangetoond worden.

Kritiek. De hypothese van het bestaan van twee verschillende partijen in de apostolische kerk, welke BAUR in de beide laatste geschriften heeft neergelegd, is de grondzuil waarop hij zijn geheele theologiesch gebouw opgetrokken heeft. Met deze hypothese staan en vallen dus al zijn andere beweringen. Deze hypothese van BAUR hebben wij dus hier te beoordeelen. De vraag moet worden beslist, welke meening de meeste waarschijnlijkheid voor zich heeft: die van BAUR of de oudere, volgens welke de apostolische tijd gekenmerkt werd door de volmaakste eendracht? Letten wij daartoe op de gewichtige bedenkingen, die tegen deze hoofdstelling van BAUR door verschillende theologen, als: RITSCHL⁷⁵, LECHLER⁷⁶, HOFMANN⁷⁷, REITHMAYR⁷⁸, BEISCHLAG⁷⁹, HEID⁸⁰, PELT⁸¹, HAHN⁸² en anderen ingebracht zijn!

Vooraf echter moet worden opgemerkt, dat deze apologeten allen niet op één lijn moeten geplaatst worden. Sommigen erkennen in de nieuwe kritiek van BAUR, die zich de historische noemt, haar goede zijde. Zij prijzen haar streven naar een bevredigend inzicht in den werkelijk geschiedkundigen, den echt menschelijken ontwikkelingsgang van het kristendom. Zij rekenen het haar als een verdienste toe, het oog voor die ontwikkeling in de geschiedenis 't eerst geopend te hebben. Daarom willen ook zij wel een ontwikkeling aannemen, maar zulk een, die gantsch vreed-

zaam, zonder tweespalt en scheuring plaats gehad heeft. En zoo zij al, door de nieuwere kritiek geleerd, eenigen strijd onder de eerste kristenen aannemen, toch houden zij er de apostelen buiten. Tusschen Paulus en de zuilenapostelen is de vreedzame verhouding, meenen zij, nimmer ernstig verstoord geworden. Om die reden moet, volgens hen, onderscheid gemaakt worden aan de eene zijde tusschen de zuilenapostelen en de strenge antipaulinische partij, aan de andere zijde tusschen Paulus en de hevige antinomisten. Zij geven evenwel toe, dat Paulus de kern van het kristendom van zijn joodsche schaal losgemaakt en daardoor iets nieuws tot stand gebracht, dat het pauliniesch kristendom een reeks van twisten en verwickelingen te voorschijn geroepen heeft. Maar zij willen er de zuilenapostelen niet in betrekken en alleen aannemen, dat omtrent de verplichting der kristenen uit de joden eenig verschil zal hebben bestaan tusschen Jakobus en Paulus. Overigens zullen Paulus en de andere apostelen ten aanzien van de kristenen uit de heidenen tot een verdrag zijn gekomen, waarbij de eensgezindheid volkomen bewaard bleef. Zij beroepen zich daarbij op het bekende apostoliesch dekreet Hand. XV vermeld.

Wij hebben hier dus, om deze zaak tot een beslissing te brengen, nader te onderzoeken de geschiedkundige verhouding tusschen Paulus en de andere apostelen met bijzondere betrekking tot genoemd dekreet.

Reeds dit getuigt tegen de geschiedkundige waarde van het dekreet, dat Paulus volgens zijn eigen getuigenis niet

slechts van aangezicht (Gal. I : 22—24), maar dat ook zijn evangelie aan de gemeente in Judea onbekend was. Immers na een bezoek van vijftien dagen bij Petrus wist Paulus nog niet hoe de Jeruzalemsche gemeente en hare hoofden over zijn *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* dachten, zoodat het na veertien jaren sedert zijn bekeering nog noodig was de gemeente te Jeruzalem daaromtrent in te lichten. Doch over het doel van deze reis, Gal. II vermeld, zijn de meeningen uiteenlopend. Sommigen beweerden, dat Paulus dáárheen ging om zich van de zuilenapostelen de goedkeuring zijner evangelieverkondiging te verwerven. Maar daartegen pleit het gebeurde met Titus Gal. II, 3. Een ongedwongen verklaring dezer woorden in verband met het volgende leert, dat van de zijde der apostelen, aan wien Paulus zijn evangelie voorlegde, feitelijk de poging aangewend werd de heidenkristenen onder de verplichting der besnijdenis-wet te stellen en daartoe ook den medgezel van Paulus te dwingen, geheel in den geest van de vs. 4 en 5 vermelde joodsch-kristenen. Is deze de ware opvatting der woorden bij Paulus, dan ontmoeten wij hier nieuwe tegenpraak met het apostoliesch dekreet (Hand. XV : 28, 29), dat de heidenkristenen, met uitzondering van de vier noachitische geboden, van de joodsche wet vrijstelt. — Maar zelfs ten opzichte van deze vier noachitische geboden zijn wij niet gerechtigd tot onvoorwaardelijk geloof aan de Handelingen. Het dekreet is ook ten dezen opzichte in tegenpraak met den brief aan de Galaten. Hoofdst. II, 10 getuigt Paulus uitdrukkelijk, dat hij ten behoeve der

heidenkristenen tot niets zich verbonden had dan tot het doen van kollekte's voor de jeruzalemsche armen. Ook dit, dat de hoofdapostelen aan Paulus de rechterhand gaven, bewijst niets voor de overeenstemming van beiden. Want ieder bleef aan zijn eigen gevoelen getrouw. De beide fraktiën, heidenkristendom en joodschkristendom, vs. 7—9 bleven bestaan. Eerst, indien wij dit aannemen, wordt ons het gedrag van Petrus te Antiochië vs. 11 vlg. duidelijk. Het tweederlei standpunt springt hier duidelijk in 't oog. Zoo al een overeenkomst tusschen beide partijën heeft bestaan, dan bleek zij hierdoor altans feitelijk verbroken te zijn. Bovendien blijkt uit de animositeit waarmee Paulus Gal. V : 2—4 en elders tegen de besnijdenis en tegen de joodsche wet in 't algemeen optrad, dat hij er ver van af was zijne medekristenen uit de heidenen met wettelijke bepalingen te bezwaren, zooals het dekreet het voorstelt. Het dekreet is dus in de voornaamste punten in strijd met het getuigenis van Paulus. Bij deze toedracht van zaken, wat blijft er over van het vermoeden, dat de tegenstanders van Paulus geen gemeenschap hadden met de zuilenapostelen, en dat dus de polemiek van Paulus niet dezen maar genen gold? De brief aan de Galaten doet duidelijk genoeg zien, dat de heidenapostel de oppermacht der 'Twaalven niet wilde erkennen, welke juist door de joodschgezinde kristenen op 't ijverigst gepredikt werd. En toch zal er tusschen dezen en de 'Twaalven geen gemeenschap hebben bestaan. Maar tot welke tegenstrijdigheden en onwaarschijnlijkheden komt men dan niet! Menschen, met wien de

Twaalven geen gemeenschap hadden, zullen toch de oppermacht dier Twaalven in Galatië ten koste van Paulus gepredikt hebben! Paulus zal tegenover hen niet zijn erkenning van de zijde der Twaalven, maar zijn onafhankelijkheid van hen op den voorgrond gesteld hebben! Indedaad, de dubbele onderscheiding tusschen judaïsten en de Twaalven, tusschen een antinomistische partij en Paulus komt ons gedwongen voor. Zij wordt ook door de verklaringen van den apostel in andere brieven weersproken.

Nemen wij daartoe slechts de beide brieven aan de Korinthiërs ter hand. Wij zagen dat deze brieven een zeer levendige voorstelling geven van de twisten en van de verdeeldheden, waardoor de jeugdige gemeente te Korinthe verontrust werd. Wij troffen er dezelfde tweespalt aan die ook elders de kerk in twee groote partijën verdeelde. Doch ook hier trachten de konzervatieve theologen het verschil te bedekken en er het groot geschiedkundig belang aan te ontnemen, door er de apostelen buiten te plaatsen. Maar hun verflauwen en verzoenlijken der twistpunten verraadt het onvermogen een heldere voorstelling te geven van den stand der strijdende partijën. Een gevolg hunner onzekerheid en halfheid is de tegenstrijdigheid, waarin zij met elkander geraken. Terwijl bijv. HOFMANN t. a. p. II, 3, 345 f. beweert dat de grootste vijandschap tegen Paulus niet van de Kristuspartij maar van de Petruspartij kwam, noemt BEYSCHLAG t. a. p. 271 f. de petriners de mildere, de kristianers daarentegen de fanatieke partij. „Met genen — zegt hij — kon Paulus zich even gemakkelijk en vrien-

delijk verstaan als met de partij van Apollos en zijn eigene, terwijl hij met de Kristuspartij een strijd op leven en dood moest voeren." BEYSLAG heeft tegenover het gevoelen van HOFMANN ongetwijfeld het recht aan zijn zijde. Wil men, zooals vele nieuwere uitleggers, ook HILGENFELD, in afwijking van BAUR hebben gedaan, de Kristuspartij als een afzonderlijke partij naast de petrinische stellen, dan zijn vooral de Kristianers de groote tegenstanders van Paulus geweest, al beletten ons overigens plaatsen als 1 Kor. IX, 3 (waar de apostel zich reeds tegen aanvallen moet verdedigen) en vooral 1 Kor. XI, 18 en 19 (waar van *σχίσματα* bij de maaltijden gesproken wordt) het hostiel karakter aan de petriners te ontnemen. Dat de voornaamste tegenstanders van Paulus te Korinthe diegenen waren welke gewoonlijk met den naam van Kristianers aangeduid worden, blijkt uit de schets die Paulus van hen geeft 2 Kor. V : 12—16, waar de woorden *οἱ ἐν προσώπῳ καυχώμενοι* ons doen denken aan een dergelijke beschrijving Gal. II, 6. Hun joodsch-kristelijk karakter leeren wij kennen zoo uit hetgeen de apostel van de *εἰδωλόθυτα* in den eersten brief en van de dienstbaarheid der letter 2 Kor. III meldt, als ook hieruit dat zij een gansch ander evangelie dan Paulus 2 Kor. XI, 4 verkondigden. Te vergeefs trachten HOFMANN en BEYSLAG den samenhang dezer partij met de jeruzalemsche gemeente en de Twaalven te ontkennen. De aanbevelingsbrieven 2 Kor. III, 1, waarvan reeds BAUR gesproken had, moeten wel degelijk uit Jeruzalem afkomstig zijn geweest, zooals dan ook deze

moedergemeente nog in de tweede eeuw dit gezach zich aanmatigde. De bedenking door BEYSCHLAG t. a. p. S. 233 daartegen ingebracht, dat de leiders der moedergemeente zulke brieven niet zullen gegeven hebben als in strijd met de Gal. II, 7—9 gesloten overeenkomst, wordt weerlegd door het feit dat die overeenkomst werkelijk reeds verbroken was door het optreden van Paulus tegen Petrus te Antiochië, vs. 11 vlg. Het verschil tusschen deze beide apostelen te beschouwen als een voorbijgaand conflict, is in strijd met het geheele redebeleid. Het betrof ongetwijfeld een beginsel, de vraag nl. of de rechtvaardigheid door 't geloof zonder de joodsche werkheiligheid toereikend ware, of niet. Nog duidelijker spreekt Paulus er van in 2 Kor. XI. Na de bittere ironie in vs. 4 noemt hij vs. 5 de apostelen met ronde woorden. Hoe hadden ook de Kristianers zooveel invloed op de gemeenteleden kunnen uitoefenen, als zij niet met de twaalven zóó nauw verbonden waren, dat zij zich op hun gezag konden beroepen! Een voorstelling waarbij, zooals BEYSCHLAG doet, beweerd wordt dat de kristianers de twaalf apostelen en zelfs Jezus persoonlijk gekend en toch tot hen in geen nadere betrekking gestaan hebben, is ons niet recht duidelijk. Wij besluiten dan tot deze uitspraak: de verdeeldheden in de korinthische gemeente bevestigen het gevoel van BAUR, dat de apostolische kerk in twee partijën verdeeld en dat de apostelen daarin betrokken zijn geweest.

De voorstelling, door BAUR van de apostolische kerk gegeven, wordt, naar onze meening, bevestigd door de ont-

wikkelingsgeschiedenis van den na-apostolischen tijd. Eerst dan, wanneer wij het bestaan eener petrinische en paulinische partij in de eerste kristenkerk aannemen, worden de verschijnselen verklaard die zich nog eenigen tijd daarna opdeden. Sporen der oude verdeeldheid zijn in deze tweede periode ruimschoots te vinden, maar vereenigd met pogingen tot verzoening. Al wat tot nog toe tegen deze voorstelling van BAUR ingebracht is, komt ons voor niet krachtig genoeg te zijn, om ons te noodzaken haar op te geven. Integendeel, wat door LECHLER, RITSCHL en anderen daaromtrent in 't midden gebracht is, heeft voor ons zoozeer de kenteekenen van onwaarschijnlijkheid en is met den inhoud der na-apostolische geschriften zóózeer in strijd, dat daardoor hun meening aangaande de apostolische kerk van zelf wederlegd is. Hoe toch verklaren genoemde schrijvers zich het ontstaan der katholieke kerk? Volgens beiden staat het joodsch-kristendom na den apostolischen tijd geheel geïsoleerd, en heeft de overwinning van het pauliniesch kristendom op die verouderde richting zonder slag of stoot plaats. De voorstelling van LECHLER is bijzonder vaag en tegenstrijdig. Nu eens t. a. p. S. 496 beweert hij dat zich de stroom van katholiciteit plotseling vertoont als een afwijking der paulinische leer, dan weder t. a. p. S. 523 zal de katholieke organisatie der Kerk in katholieke kringen en op het gebied van het autonomiesch kristendom ontstaan zijn. RITSCHL komt tot het vreemdsoortig resultaat dat het nieuwe wettiesch kristendom der katholieke kerk niet uit het vroegere judeïsme, dat toch hetzelfde wettiesch karakter

droeg, maar uit het heiden-kristendom zelfstandig is voortgekomen. Om tot dit resultaat te komen, onderscheidt hij tusschen vier verschillende richtingen, geeft aan de eerste kristenen het karakter van het milde nazareërschap, en wijst op de verwoesting van Jeruzalem als het tijdpunt waarop het joodsch kristendom voor goed ten onder is gegaan. Deze voorstelling nu moet, ons bedunkens, beschouwd worden als in strijd te zijn met de historische gegevens. Vooreerst toch heeft het door RITSCHL ondersteld geschil tusschen Nazareërs en Ebionieten het gezach der kerkvaders tegen zich. Zooals HILGENFELD (Zeitschrift f. wiss. theol. 1858, III, S. 387 f.) met de stukken bewezen heeft, weten de kerkvaders Epifanius en Hieronymus van zulk een onderscheid niet, vereenzelvigt Augustinus beide namen, terwijl ook het Testament der XII Patriarchen voor het afzonderlijk bestaan van Nazareërs niet spreekt. Daaruit volgt dat Nazareërs en Ebionieten niets anders geweest zijn dan verschillende nuances der oude anti-paulinische richting, van welke eenige aanhangers een meer verdraagzame houding jegens het heiden-kristendom aannamen. Ten tweeden laat het zich niet aanwijzen, dat door het feit van Jeruzalems verwoesting het joodsch-kristendom plotseling tot een zeer geringe macht zoude zijn gezonken. „Zeker droeg — zegt HILGENFELD t. a. p. S. 400 — die gebeurtenis het hare er toe bij, het pauliniesch heiden-kristendom te verheffen en te versterken. Zelfs de kristenen van joodsche geboorte konden het nu niet meer ontkennen, dat de verdere uitbreiding van het kristendom niet zoo-

zeer van de verharde joden als van de heidenen te verwachten was. Maar de heiden-kristenen tot een min of meer joodsche levenswijze te brengen, dat had het joodsch-kristendom reeds vroeger, en niet altijd vruchteloos, beproefd. Het geloovige jodendom behield zoowel na als vóór de verwoesting zijn vaste stelling en middenpunt in de eerste gemeente." Ook weten wij uit de geschiedenis, dat het zich na een voorbijgaande vlucht in het oostjordanland spoedig weer te Jeruzalem neergezet heeft, dáár voortleefde onder leiding van besnedene presbyters en bisschoppen tot aan het einde des tweeden joodschen oorlogs. Eerst toen werd de joodsch-kristelijke gemeente verstrooid; want het door keizer Hadrianus gebouwde Aelia Capitolina werd een zuiver heidensche stad, alle besnedenen werden daaruit verbannen. Maar ook in Klein-Azië moest het joodsch-kristendom een vaste stelling verkrijgen door de langdurige werkzaamheid van den apostel Johannes, wiens grondstellingen uit Gal. II en uit de Apokalyps bekend zijn. Sporen dus ten over van joodsch-kristendom ook in den na-apostolischen tijd. Ten derden kan worden aangetoond uit de na-apostolischen litteratuur, dat door beide partijen verschillende concessie's gedaan zijn, maar toch zóó, dat zij haar oorspronkelijk karakter niet geheel verloochenden, uit welke pogingen tot verzoening eindelijk de katholieke kerk voor goed gevestigd werd. Dat van de zijde van het joodsch-kristendom dergelijke concessie's tot het paulinisme gedaan zijn, bewijzen, behalve de evangeliën Mattheus en Markus (waarover later) de pseudo-petrinische en de pseudo-clemen-

tinische geschriften, zelfs de „Pastor“ van Hermas, zoodat zelfs tot het jaar 130 n. Chr. sporen van joodsch-kristendom gevonden worden. Maar ook het paulinisme bleef nog een geruimen tijd bestaan, hoewel het evenals de tegenovergestelde richting 't een en ander van zijn scherpe tegenstellingen liet vallen. LECHLER en RITSCHL dwalen, als zij aan den brief van den romeinschen Clemens aan de Korinthiërs het bewijs willen ontleenen, dat het paulinisme als partij reeds aan 't eind der eerste eeuw verdwenen is. Integendeel komt het ons voor dat de schrijver van genoemden brief, wat zijn universalisme, zijn leer over 't geloof, zijn gevoelens betreffende de apostolische waardigheid van Paulus en zijn kristologie aangaat, nog geheel de paulinische denkwijze heeft, hoewel gewijzigd naar de verdere ontwikkeling, welke wij vinden in den brief aan de Hebreëen. Geheel op één lijn met dezen staat ook de brief van Barnabas. Ook deze brief handhaaft nog, in den geest der paulinische polemiek, de abrogatie der wet tegenover zijne joodsch-kristelijke tegenstanders, terwijl de romeinsche Clemens iets meer dan Barnabas een milde en verzoenende richting tegenover het joodsch-kristendom inneemt. De latere geschriften ademen denzelfden verzoenenden geest steeds duidelijker. In dezen laatsten kring van geschriften moet waarlijk ook het boek der Handelingen geplaatst worden. Een afdoend bewijs van BAUR's bewering omtrent het onhistorisch karakter van dit geschrift is later door ZELLER (theol. Jahrb. 1849, S. 1 f. 371 f. 535 f.) gegeven, zoodat wij er hier niet meer van behoeven te

spreken. Ook de poging van WIESELER (Chron. d. apost. Z. 1848) om het verschil tusschen de Handelingen en den Galaterbrief door chronologische berekeningen weg te nemen mag als mislukt beschouwd worden, en miskent bovendien het individueel karakter van die beide geschriften, zooals BAUR (theol. Jahrb. t. a. p. S. 455 f.) overtuigend aangetoond heeft. In 't oog loopend vooral is het karakter waarin de apostel Paulus optreedt, geheel in strijd met de geschiedenis. De Paulus der Handelingen en de Paulus der brieven zijn zóó verschillend beschreven, dat beide teekeningen niet zijn overeen te brengen. Onbegrijpelijk blijft de vervolging der joodschgezinde partij tegen Paulus, waarvan toch de Twaalven verschoond bleven, indien de heidenapostel in zulk een goede verstandhouding tot de Twaalven heeft gestaan, als de schrijver der Handelingen zijne lezers wil doen gelooven. Onbegrijpelijk, hoe de Twaalven die vervolgingen onder hunne oogen hebben kunnen laten begaan. Met recht zegt Dr. ROVERS („De illusie der moderne harmonistiek” in de Gids van 1868 Juli bladz. 96): „Hoe is het mogelijk dat een man, die bij zijn prediking van Kristus zoo geheel jood is gebleven, zich in zulk een mate de verontwaardiging der joodsch-kristelijke partij heeft op den hals gehaald!” Eerst daardoor wordt het verschil verklaard tusschen dit geschrift en het apostoliesch dekreet ter eener, en de echte brieven van Paulus ter andere zijde.⁸³

Vatten wij het hier gezegde in 't kort samen, wij zien dan dat zij, die het bestaan van twee verschillende partijen

in den apostolischen kring ontkennen, in gebreke blijven het ontstaan der katholieke kerk te verklaren, en vage en tegenstrijdige voorstellingen geven van den loop der gebeurtenissen in de apostolische en de na-apostolische kerk. De voorstelling van BAUR heeft dus meerdere waarschijnlijkheid en wordt bovendien bevestigd door de vele stemmen der oudheid.

Een andere vraag is echter of de bronnen, welke BAUR voor zijn geschiedkundige beschouwing gebruikt heeft, vertrouwbare en de eenig vertrouwbare bronnen zijn? M. a. w. ook al houden wij ons overtuigd dat het boek der Handelingen een katholiek geschrift is, van dien aart dat wij daaruit geen geschiedenis kunnen leeren, zijn wij dan nu ook genoodzaakt, al wat BAUR van de echtheid en onechtheid der op Paulus naam uitgegevene brieven gezegd heeft als geconstateerde waarheid aan te nemen? Zijn de vier zoogenaamde hoofbrieven werkelijk alleen van de hand des heidenapostels, de anderen niet? Het is bekend, dat zelfs een der bekwaamste voorstanders der nieuwere kritiek, nl. HILGENFELD — die de hoofdgedachte van BAUR omtrent de tweespalt der apostolische en het ontstaan der katholieke kerk van ganscher harte toegedaan is en bij verschillende gelegenheden tegen velerlei aanvallen verdedigd heeft — ten aanzien van het getal echte brieven van Paulus afwijkt van het gevoelen van BAUR en daartoe ook rekent den brief aan de Philippenzen, den eersten aan de Thessalonicenzen, dien aan Philémon en de beide laatste hoofdstukken van den brief aan de Romeinen (zie Zeitschr. f.

w. theol. 1864, II, S. 113 f.). Wij achten het hier niet onze taak, omtrent de echtheid van elken paulinischen brief het pleit te beslissen. Van meer belang is de vraag, welken weg ter beoordeeling van deze hoogst gewichtige kwestie behoort te worden ingeslagen? BAUR heeft ongetwijfeld de rechte methode aan de hand gedaan. Deze toch stelt zich niet, zooals men vroeger deed, tevreden met de echtheid der paulinische brieven te handhaven, d. i. het opschrift hetwelk Paulus als schrijver noemt voor waar te houden, zoolang het tegendeel niet bewezen is. Dit was een dwaling. De tweede brief van Petrus, welken de meeste, ook konzervatieve theologen, voor onecht houden, is een bewijs, dat het bestaan van pseudepigraphen mogelijk, dat dus de titel boven eenig nieuw-testamentiesch geschrift geen waarborg voor zijn echtheid is. Wat BAUR beoogt, is het bewandelen van een veel moeilijker maar tevens zekerder weg. Hij zoekt nl. het ontstaan van eenig geschrift te verklaren. Daartoe tracht hij eerst door een nauwkeurig onderzoek in het geschrift zelf zekere kenteekenen op te sporen die hem op het spoor kunnen brengen van het eigenlijke doel dat den auteur tot schrijven kan bewogen hebben. Daarna ziet hij naar andere historische gegevens buiten het geschrift om en wijst eerst na een vergelijking hiermee den vermoedelijken tijd van het ontstaan aan. Hij gaat dus hypothetiesch te werk en brengt daardoor de zaak tot den hoogsten graad van waarschijnlijkheid, meer niet. Maar verder kan men het ook in geschiedkundige onderzoekingen niet brengen, daar de

eigen waarneming ontbreekt. Wij kunnen haar de echt-historische en daarom de eenig bruikbare methode noemen; want de vraag naar eenig geschrift der oudheid is toch een historische vraag. Deze nu was de methode, welke BAUR in haar omvang op de paulinische geschriften toegepast heeft. Hij moest daarbij natuurlijk van eenige bekende gegevens uitgaan. Deze waren de algemeen als echt erkende vier hoofdbrieven. Men zou ook van dezen eerst de echtheid behooren te onderzoeken, zooals Dr. v. D. VIES in zijn „Hist. Kritisch onderzoek naar den oorsprong der beide Br. a. d. Thess.“ Leid. 1865 bl. 26 volgens de Baur'sche methode gedaan heeft, daarbij uitgaande van het geschiedkundig bestaan der katholieke kerk. Het resultaat wordt dan: de vier hoofdbrieven zijn van den apostel Paulus. BAUR heeft dus niet gedwaald, toen hij van dit feit uitgaande, op grond van den inhoud dezer brieven het bestaan van twee partijen in de apostolische kerk aanwees, dit feit als een nieuw historiesch gegeven beschouwde, dat nu voor hem een punt van uitgang werd voor zijne onderzoekingen ter verklaring van het ontstaan der vorige brieven. Een getrouwe toepassing van deze methode alleen zal het verlangen van onzen tijd naar zekerheid omtrent het ontstaan van het kristendom steeds meer en meer bevredigen.

Wij zeggen daarom met HILGENFELD: ⁸⁴ „een oorspronkelijke tegenstelling tusschen joodsch-kristendom en heidenkristendom, welke door de katholieke kerk overwonnen werd, is werkelijk de sleutel tot goed verstand van het geschiedkundig ontstaan van het Nieuwe Testament.“

TWEEDE DEEL.

HISTORIESCH-KRITISCHE WERKZAAMHEID.

De beschouwingen, waaraan wij BAUR zijn tijd en vlijt zagen wijden, waren nog niets meer dan voorbereiding voor de meer gewichtige taak die hem stond te wachten. Van den aanvang af was het zijn doel, het kristendom als geschiedkundig verschijnsel te verstaan. Maar tot nog toe had hij zich slechts met de beide hoofdrichtingen van het kristendom bezig gehouden, zooals zij te voorschijn waren getreden kort na den dood van Jezus. De oorsprong van het kristendom zelf was nog niet door hem verklaard. Thans wilde hij ook dit beproeven en de vraag beantwoorden: wat is het oorspronkelijk kristendom, dat aan de beide tegenstellingen van petrinisme en paulinisme ten grondslag ligt? Om tot oplossing van dit moeielijk

vraagstuk te geraken, ging hij ook hier grondig te werk. In de eerste plaats onderzoekt hij de geschiedkundige bronnen, d. z. de kristelijke oorkonden en de kristelijke leerstellingen. Eerst daarna gevoelde hij zich in staat een geleidelijke voorstelling te geven van het geschiedkundig proces 't welk het kristendom en de kristelijk kerk naar zijn oordeel van den beginne doorloopen heeft. Overeenkomstig dezen gang van BAUR's onderzoek verdeelen wij de stof onzer beschouwingen in drie stukken, van welke het eerste behandelt de kristelijke oorkonden, het tweede de kristelijke leerstellingen, het laatste het kristendom en de kristelijke kerk zelve.

HOOFDSTUK I.

GESCHIEDENIS DER KRISTELIJKE OORKONDEN.

Bronnen. Ueber die Composition und d. Charakter der Johann. evang., in de theol. Jahrb. van BAUR en ZELLER 1844. — Der Ursprung und Charakter des Lukas-Ev. u. s. w. in de theol. Jahrb. 1846. — Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. J. THIERSCH, 1846. — Remerkungen z. Johann. Frage u. s. w., theol. Jahrb. 1847. — Krit. Uebers. üb. d. Kanon. Evangg. u. s. w. 1847. — Die Johann. Briefe, theol. Jahrb. 1848. — Das Johann. Ev. und d. Passahfeier eett., theol. Jahrb. 1848. — Die ignatian. Briefe u. s. w. gegen Herrn BUNSEN 1848. — Zur N. Tichen Kritik, th. Jahrb. 1849. — Einleit. in d. N. T. als theol. Wissensch. ibidem 1850 en 1851. — Das Markus Evang. nach seinem Ursprung u. s. w. 1851. — Krit. d. neuesten (HENGSTENBERG'schen) Erklärung d. Apokal., th. Jahrb. 1852. — Rückblick auf d. neusten Unters. üb. d. Mark. Ev. ibidem 1853. — Die Joh. Frage u. s. w., ibidem 1854. — An Herrn Dr. K. Hase 1855. — Die reichsgeschichtl. Auffassung d. Apokal. ibidem 1855. — Die 1^{ste} petrin. Brief, ibidem 1856. — Zur. Joh. Frage: 1. Justinus M. 2. Passahstr., ibidem 1857. — Das Verhältniss d. 1^{sten} Joh. Brief zum Joh. Evang., ibidem 1857. — Krit. exeg. Bemerkungen üb. d. Markus Ev. in HILGENFELD's Zeitsch. f. wiss. theol. 1859. — Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart 1859, 2^e Aufl. 1860.

Een hoogst gewichtige gebeurtenis, zoowel voor de heden-daagsche theologie in 't algemeen als voor de historiesch-kritische studiën van BAUR in 't bijzonder was de verschijning van het eerste Leben Jesu van STRAUSS. Deze arbeid spoorde BAUR aan tot een meer opzettelijk onderzoek van de evangeliën.

Wat was de beteekenis en de invloed van bovengenoemd werk voor de daaropvolgende onderzoekingen naar de evangeliën, en wat was er vóór en gelijktijdig met BAUR op dit terrein geleverd? Laat ons eerst deze vragen beantwoorden en zien wij daarna, welk standpunt BAUR bij deze onderzoekingen ingenomen heeft!

Het standpunt, waarop de schrijver van het eerste *Leben Jesu* zich stelde tegenover de heerschende meeningen van zijn tijd, is hoogst belangrijk. De kerkelijk-regtzinnige partij hield nog altijd het leerstuk van de godmenschelijkheid van Kristus vast, en de wijsbegeerte sterkte haar in die meening. Zoo als wij in de Inleiding gezien hebben, trachtten de hegelianen van de regterzijde, waaronder, behalve de opgenoemden, ook en voornamelijk MARHEINEKE en DAUB gerekend moeten worden, zich aan de kerkleer aan te sluiten door van de hegelsche formules gebruik te maken, ten einde een verzoening tusschen wijsbegeerte en kerkleer vast te stellen. Maar die verbinding was een gedwongene. Altijd bleef nog de vraag ter beantwoording over: hoe moet men zich deze twee zoozeer verschillende elementen, als de spekulatieve idé en de historische individu, met elkander vereenigd denken? Is een zoodanige vereeniging van het goddelijke en menschelijke, als de theorie tot stand brengt, ook werkelijk in één individu bestaanbaar?

Die vraag was van het hoogste belang. De kerk beantwoordde haar met ja, maar grondde zich daarbij op de getuigenissen der H. Schrift, inzonderheid op de evange-

lische verhalen van het nieuwe testament. STRAUSS nu stelde zich in het genoemde werk tot taak aan te toonen dat de evangeliën niet zijn, waarvoor zij zich uitgeven, nl. geschiedenis. Met het bewijs daarvan ontnam hij dus het orthodoxe stelsel zijn machtigst steunpunt, maar wees tevens aan het geloof een ander toevluchtsoord aan en voor de beoefening der evangelische geschiedenis een geheel nieuwe methode en een beteren sleutel ter verklaring.

Volgens STRAUSS is die gelegen in de mythische. Deze wilde hij, zoo als hij zelf zegt, in de plaats der verouderde supranatureele en rationeele of natuurlijke interpretatie stellen. Het voorwerp van behandeling is hier de geschiedenis van Jezus, of liever, daar de dogmatische opvatting van den persoon van Jezus daarvan niet te scheiden is, de historische Kristus in 't algemeen, d. i. l. een historisch onderzoek over de evangelische beschrijvingen van het leven van Jezus, 2. een dogmatiesch, de vraag wat men te oordeelen heeft over de algemeene bepalingen, waaronder de persoon van Jezus voorgesteld wordt.

Het historiesch onderzoek heeft zich bezig te houden met de bezwaren die op de evangelische berichten drukken. Die bezwaren zijn gelegen deels in het bovennatuurlijk karakter van vele verhalen en gesprekken, deels in de tegenspraak der berichten met zich zelve, of met elkander of met de tijdsgeschiedenis. Wat het eerste betreft, staan de supranaturalistische en rationalistische verklaringen tegen elkander over, in het andere stemmen zij met elkander overeen, daar zij beide door middel der harmonistiek de tegenspra-

ken zoeken op te lossen of tegenstrijdigheden in ondergeschikte zaken toegeven. STRAUSS toont vervolgens aan, hoe beide aprioristisch plegen te werk te gaan. Ging — zegt hij — de oudkerkelijke exegese van de tweeledige onderstelling uit, vooreerst dat in de evangeliën geschiedenis, en dan dat er bovennatuurlijke geschiedenis in vervat is, verwierp daarna het rationalisme de tweede onderstelling, maar alleen om de eerste te sterker vast te houden dat in die boeken zuivere ofschoon natuurlijke geschiedenis gevonden wordt; dan kon men op dien weg niet ten halve blijven staan, maar er moest vóór alle dingen onderzocht worden, óf en in hoever in 't algemeen de evangeliën op historischen bodem staan. — Het resultaat dezer kritiek is dan nu de mythische opvatting van het leven van Jezus. De verdere uiteenzetting hiervan leidt de schrijver in met de verklaring, dat zeer vele feiten, in de evangelische berichten vermeld, niet geschiedkundig zijn, niet slechts de geschiedenis van Jezus' geboorte en kinderjaren, maar ook al de wonderverhalen, de meeste redenen van Jezus bij Johannes, meest al de trekken met name in de lijdensgeschiedenis voorkomende, eindelijk vooral het verhaal der opstanding van Jezus. Het ongeschiedkundig karakter dezer verhalen wordt bewezen deels uit de onmogelijkheid en moeielijkheid der geschiedkundige opvatting 't zij rationalistische 't zij supranaturalistische, deels door de opmerking dat die verhalen gemakkelijk zonder eenig geschiedkundigen grondslag langs veel eenvoudiger en natuurlijker weg hebben kunnen ontstaan. Bij de eerste bewijsvoering komen al de

uitvluchten ter sprake, waarmede de apologetiek de toestemming tracht te ontduiken, en hier is het dat de schrijver het bewijs geeft van zijn groot talent waarmee hij het essentieële van de opvattingen der tegenpartij doet uitkomen, de innerlijke tegenstrijdigheden die elkander te niet doen ontvouwt, de oude harmonistiek vernietigt en zijne tegenstanders zelfs in datgene wat zij goed hebben tegen elkander in het harnas jaagt. — Het resultaat hiervan voert tot de tweede bewijsvoering, nl. de positieve, om het ontstaan van de ongeschiedkundige berichten te verklaren. Die berichten zijn mythiesch, d. w. z., zij zijn verduicht, evenwel niet met opzet en bewustheid ondergeschoven, maar zij zijn het produkt van onopzettelijke verduichtingen, sagen die van tijd tot tijd in de gemeente opgekomen zijn, daaruit te verklaren dat de traditie door enkele individuen naar dogmatische begrippen, maar onbewust, omgewerkt is. Wat die dogmatische begrippen betreft, wijst ons STRAUSS in de eerste plaats op den indruk, welchen Jezus' persoonlijkheid op zijne tijdgenooten gemaakt had, zoodat zij hem in een lichtglans aanschouwden, welchen zij zelve steeds grooter maakten, hoe grooter de afstand werd waardoor zij van de gebeurtenissen verwijderd waren. Als een tweede bron wijst STRAUSS de messiaansche verwachtingen aan der toenmalige Joden, zooals zij die uit oudtestamentische typen en voorspellingen getrokken hadden. Hiermee loopt het historiesch kritiesch onderzoek af.

Nu volgt het dogmatiesch onderzoek. Gelijk bij het eerste onderzoek de berichten over Kristus, zóó worden in

dit tweede de uitspraken van het kristelijk bewustzijn over hem onderzocht, door de kritiek van het dogme. Terwijl hij hier met kracht te velde trekt tegen de supranaturalisten en rationalisten, maar het meest nog tegen SCHLEIERMACHER, laat hij van zijn spekulatief standpunt de geruststellende taal hooren, dat de kern van het kristelijk geloof van de aanvallen der kritiek niets te vreezen heeft, zooals de naturalisten der vorige eeuw beweerden, dat (in één woord), al is de historische Kristus voor de rechtbank der kritiek gevallen, de ideale Kristus in al zijne waarde voor ons blijft bestaan, en met hem zijne bovennatuurlijke wonderen, zijn opstanding en hemelvaart. En deze ideale Kristus, is volgens STRAUSS, geen ander als de menschheid zelve. „Zij is de mensch geworden God. Zij is het kind der onzichtbare moeder en des onzichtbaren Vaders, het kind van den geest en van de natuur. Zij is de wonderdoener, in zoover de menschelijke geest de natuur steeds volkomener beheerscht. Zij is de onzondige, in zoover haar ontwikkeling onberispelijk is, en het onreine en zondige slechts eigen is aan de individuën, maar in het geslacht wordt opgeheven. Zij is de stervende, uit den dood opstaande en ten hemel varende Zoon Gods, in zoover zij in hare individuën ondergaande, in het geslacht steeds heerlijker te voorschijn treedt en als volks- en wereldgeest met den oneindigen geest één wordt. Door het geloof in dezen Kristus, bepaaldelijk in zijn dood en opstanding, m. a. w. door de idé der menschheid in zich te verwezenlijken, wordt de mensch voor God rechtvaardig.“⁸⁵

Groot was de beweging welke door dit geschrift van STRAUSS in geheel de theologische wereld te voorschijn geroepen werd. In het begin ondervond het slechts bestrijding of veroordeeling. Allen gevoelden zich pijnlijk aangedaan, hoe moeielijk het ook viel te ontkennen dat wat STRAUSS in 't midden bracht reeds lang in het bewustzijn van den tijd gelegen had; allen scherpten hunne wapenen en begonnen een hevigen strijd: supranaturalisten als STEUDEL, kerkelijk regtzinnigen, als HENGSTENBERG, HARLESS, HOFFMANN en ook THOLUCK, Schleiermacherianen van de middenrichting, als ULLMANN, J. MÜLLER, LÜCKE, NEANDER, KERN en anderen; maar ook hegelianen, als GÖSCHEL, GABLER en BRUNO BAUR, deze laatste in zijn orthodoxe periode. Toch werd door al dit strijden over en weer voor de zaak, welke men tegen STRAUSS trachtte te verdedigen, weinig gewonnen; omdat men der kritiek, van wege het geringe vertrouwen dat men in haar stelde, slechts een half recht toekende, en voornamelijk omdat men zich uitsluitend op dogmatiesch, met name op kristologiesch terrein bleef bewegen, zooals SCHALLER en anderen. Tot welke vreemde voorstellingen sommigen vervielen, zach men bijv. aan DORNER, (Geschichte d. Person Christi, 1839) die om het wonderbare en bovennatuurlijke in Kristus vast te houden en den historischen met den idealen Kristus in één enkel individu te kunnen vereenigen, hem de al-persoonlijkheid, het collectivum der menschheid noemde, dat de eerste oorspronkelijke beelden van alle bijzondere individualiteiten in zich verzamelde. Niet vreemd was het daarom, dat tegen-

over zulke overdrijvingen anderen zich met te meerder nadruk voor het gevoelen van STRAUSS verklaarden en zich aan zijn zijde schaarden, zooals MICHELET,⁸⁶ FRAUENSTÄDT⁸⁷ en de aestheticus VISSCHER.⁸⁸

Doch langs dezen dogmatiesch-filozofischen weg kon men bezwaarlijk de twijfelingen te boven komen, welke STRAUSS tegen de geschiedkundige waarheid der evangelische verhalen en, wat daarmee samenhangt, tegen de waarheid en werkelijkheid van het kristendom opgeworpen had. Men moest naar andere en betere hulpmiddelen omzien, om het ongunstige licht, 't welk STRAUSS op dien donkeren apostolischen tijd had geworpen, zoo mogelijk daarvan te verwijderen. De geloofwaardigheid der evangelische berichten hing toch grootendeels af van de geschiedkundige waarde der evangeliën zelve. Over den oorsprong en de vermoedelijke samenstelling der kanonische geschriften moest dus van nu aan een nieuw en vernieuwd onderzoek ingesteld worden. Hierin was STRAUSS zelf te kort gekomen, of liever dit te doen lag niet in het plan dat hij met het schrijven van zijn „Leben Jesu“ had. Maar dat hij tot zulk een onderzoek zijne tijdgenooten aanspoorde of liever gezegd noodzaakte, dit is de gezegende vrucht, welke zijn geschrift voor de theologische wetenschappen in den nieuweren tijd afgeworpen heeft. Kritiek, onbevooroordeelde maar ook onpartijdige historische kritiek moest nu aan de orde van den dag komen. Wat STRAUSS op negatieve wijze gedaan had, moest op positieve wijze beproefd worden. Had hij slechts afgebroken, men wilde nu weer opbouwen, maar niet met

materialen die versleten en daarom voor goed weggeworpen waren. Neen! men was zich bewust, dat men thans een weg ging bewandelen, die moeielijk en nog weinig geëbaand was en waarop men lang zou kunnen gaan, voor dat men het gestelde doel zou bereiken. Maar men geloofde het de eenig zekere weg te zijn. En niet geheel ongeëbaand was hij. In 't geen men nu te doen had, stond men niet gansch alleen. Reeds een geruimen tijd, van Lessing en Semler af, waren de onderzoekingen over het ontstaan en de samenstelling der evangeliën voorbereid.⁸⁹

Het vrijheidsbeginsel der hervorming had reeds vroeg het vrij onderzoek ook omtrent de bijbelsche geschriften gewekt. Evenals LUTHER reeds gedaan had over den brief van Jakobus, zóó spraken later Arminianen en Deïsten hun gevoelen uit omtrent bijbel en inspiratie. LESSING ging daarin nog verder. De tekstkritiek, het eerst door den roomsch-katholieken RICHARD SIMON beoefend, werd op het voetspoor van dezen nog nader bearbeid door JOH. MILL, JAK. WETSTEIN en J. A. BENDEL. Een MICHAËLIS twijfelde reeds aan de goddelijke ingeving der h. Schrift. Maar een nieuw tijdperk begon met SEMLER, zooals wij in de Inleiding gezien hebben. Hij brak geheel en al met de leer der inspiratie. Hem waren de bijbelboeken geen goddelijke, maar zuiver menschelijke geschriften, gelijk aan elk ander geschrift. De zedelijke, de eeuwiggeldende waarheden daarin vervat, moesten, beweert hij, de waarde van die geschriften bepalen. Doch daar hij aan dezen subjectieven maatstaf de evangeliën onderwierp, bleek zijn methode

toch niet de zuiver historische, maar min of meer een eelt dogmatische te zijn, hoewel hij reeds zoover ging, dat hij vragen opwierp omtrent de onderlinge verhouding der vier evangeliën, en dat hij de geschriften in twee rubrieken deelde, die welke de joodsch-kristelijke en die welke de paulinische richting toebehoorden. Hoewel ook GRIESBACH in deze zelfde richting van vrij onderzoek voortging, en voor de inspiratie-leer het bewijs van de authenticiteit in de plaats stelde; toch bleef de strekking van deze kritiek een streng apologetische.

Een groote verandering bracht hierin EICHHORN. De vooruitgang door hem in de kritiek van het N. T. gebracht, bestond hierin dat hij de evangeliën plaatste in den ruimeren kring der evangeliën-literatuur; maar zijn inkonsequentie was, dat hij, terwijl zijn methode er toe leidde de authenticiteit der evangelische schriften twijfelachtig te maken, toch den apostolischen oorsprong der Schrijvers a priori vaststelde. Met hem vangt de rij der hypothesen aan, waarmee men tot op Strauss het ontstaan en de onderlinge verhouding der evangeliën heeft zoeken te verklaren. De gedachte, reeds door LESSING uitgesproken, omtrent een eerst en oorspronkelijk in het arameesch geschreven evangelie (Urevangelie) dat verschillende afschriften en vertalingen ondergaan had, en waaruit de drie synoptische evangeliën zelfstandig geput hebben, die gedachte werd nader door EICHHORN uitgewerkt. Door deze hypothese trachtte hij het opmerkelijk verschijnsel te verklaren, zoowel van de veelvuldige, dikwijls woordelijke overeenstemming der synop-

tici, als van hunne menigvuldige afwijkingen en verschillen. Deze theorie moest dienen om de innerlijke geloofwaardigheid der evangelische geschriften op een onwrikbaren grondslag te vestigen. — GIESELER werkte deze hypothese om en verbeterde haar door in plaats van een geschreven oorspronkelijk evangelie een mondeling aan te nemen, een onderstelling, die van menige zwarigheid, welke het geschreven evangelie drukte, vrij bleef en in die dagen te meer weerklank vond, naar mate zij meer punten van aanraking had met de verklaring van WOLFF aangaande den oorsprong der zangen van Homerus. Maar deze overleverings-hypothese kon op den duur geen goedkeuring erlangen van wege het groot verschil dat ook Gieseler aannam tusschen de evangeliën van Mattheus en Markus, en voornamelijk tusschen deze twee en dat van Lukas, aan 't welk hij een sterk sprekend pauliniesch karakter toeschreef.

Na Gieseler trad SCHLEIERMACHER op het veld der kritiek. Naast het vele, dat hij, zooals wij gezien hebben, voor de dogmatiek gedaan had, ligt hier ook vóór ons zijn kritische arbeid. Want kritiesch was geheel zijn geestesrichting. Meer dan het andere hebben ook juist zijne kritische werkzaamheden, in zoover zij namelijk tot verder onderzoek leidden en den kritischen geest scherpten, blijvende waarde gehad. Schleiermacher staat zoowel tegen de Benützung- of Urevangeliumshypothese van Eichhorn als tegen de Traditions-hypothese van Gieseler over. Hij noemt Lukas geen homeriesch rhapsodist, zooals Gieseler gedaan had, naar een diaskeuast, d. i. een verzamelaar van

verschillende opstellen, door Schleiermacher diëgesen genoemd, welke de evangelist onveranderd door zijn hand liet gaan en eenvoudig rangschikte. Het evangelie van *Mattheus* daarentegen zou ontstaan zijn uit verschillende bewerkingen eener hebreuwsche verzameling van redenen des Heeren (*λόγια*), op grond van de woorden van Papias (Euseb. K. G. III, 39, 16) waarop Schleiermacher het eerst gewezen heeft. Het evangelie van *Markus* is geschreven, zegt Schleiermacher, door iemand die aan het onsamenhangend Urschrift van den Petrus-leerling Markus (niet onzen evangelist Markus) een bepaalde *τάξις* wist te geven, ook volgens het getuigenis van Papias (Euseb. K. G. III, 39, 15). Te weten, uitgaande van de mondelinge overlevering (Gieseler), welke hij van den beginne laat splitsen in een galileeschen en een jeruzalemschen kring van traditiën, beweert SCHLEIERMACHER dat die mondelinge overlevering zeer spoedig werd vastgesteld, door dat enkele gedeelten er van opgeteekend werden, dit waren de diëgesen. Zoodoende komen onze kanonische evangeliën tamelijk ver van de feiten zelve te staan. Natuurlijk zijn dan de evangelieschrijvers geen oor- en ooggetuigen. SCHLEIERMACHER laat de drie synoptische geschriften ontstaan na den joodschen oorlog, aan 't einde der apostolische eeuw, ofschoon verontreinigd door veel, wat het gebrekkig geheugen, de vooroordeelen en de wonderzucht daaraan toevoegden. Veel gunstiger was zijn oordeel over het vierde evangelie, dat hij een wezenlijke biografie noemde. Dit was namelijk de vrucht van den „Total-Eindruck,“ welken dat evangelie op

hem gemaakt had. Aangezien echter andere onderzoekers dien indruk er niet van ontvangen hadden, zoo konden de bedenkingen, tegen de echtheid van het vierde evangelie ingebracht, hoewel door Wegscheider verdedigd, niet geheel rusten, maar werden al spoedig op nieuw ter sprake gebracht door BALLENSTEDT (1812) en vooral door BRETSCHEIDER (*Probabilia evang. et epist. Joann. cett.* 1820). Voor 't overige gaf Schleiermacher het voorbeeld van een vrij en zelfstandig onderzoek. Hij had zijne kritische twijfelingen en bedenkingen tegen verschillende nieuw-testamentische geschriften; het meest beslissend wat zijn oordeel over de onechtheid van den eersten brief aan Timotheus. — Niet al zijne leerlingen zijn hem op dezen weg gevolgd. Men heeft met recht drie fractie's in de school van Schleiermacher onderscheiden: de eerste was die der dogmatici, die in scherpte van oordeel verre bij hun meester ten achter stonden, zooals TWESTEN, NITZSCH en DORNER; tot de tweede behoorden de mannen van het zoogenaamd juste milieu, de gevoelsmannen, de mannen die het stelsel van hun meester met de uitspraken des bijbels overeenbrachten, zooals NEANDER, ULLMANN en anderen. Maar uit dezelfde school van Schleiermacher kwamen ook mannen voort — en dezen maakten de derde fractie uit — die zich met hart en ziel aan de kritische beweging van hun tijd aansloten, en ook in de onderzoekingen aangaande den oorsprong en de samenstelling der nieuw-testamentische geschriften den kritischen geest overbrachten. Zodoende is er een aanrakingspunt aan te wijzen tusschen

de school van Schleiermacher en al die genen, welke na het verschijnen van het „Leben Jesu“ van Strauss op den weg van historische kritiek de gewichtige vraagstukken zochten op te lossen, die nu den tijd bewogen.

Slaan wij nu nog even de verdere bewegingen gade, die na 't jaar 35 zich in de historiesch-kritische wetenschap opdeden, en die zich aan de vorige onderzoekingen van DE WETTE en van andere Sleiermacherianen aansloten.

Het maken en eindeloos wisselen van allerlei hypothesen ter verklaring van het ontstaan en de onderlinge verhouding der evangeliën was ten slotte uitgelopen, zooals wij uit CREDNER'S ⁹⁰ gewrongen verdediging moeten opmaken, op de belijdenis van onkunde. Nadat STRAUSS de onwaarde van het getuigenis van Papias omtrent Mattheus en Markus en van de traditie omtrent Lukas als reisgezel van Paulus aangetoond en den oorsprong van al de evangeliën ook van het vierde, dat eerst in 't midden der tweede eeuw bij de gnostieken bekend bleek te zijn, tot het tweede derde gedeelte der 2^{de} eeuw had doen afdalen, was de eerste die na STRAUSS, met volle erkenning van het recht der kritiek, tegenover zijn negatieve, een positief-kritische methode invoerde: WEISSE. ⁹¹ De voortgang door hem in deze onderzoekingen gebracht was hierin gelegen dat hij niet buiten maar in de kanonische evangeliën zelve de bron voor de evangeliën zocht. Zijn bijzonder gevoelen was, dat het kanonisch evangelie van Markus het meest oorspronkelijke was. Hij is de eerste die het denkbeeld uitgesproken heeft van de prioriteit van ons kanonisch Markus-

evangelie, waaruit door toevoeging der *λόγια* het evangelie van Mattheus, en door vrije bewerking en uitbreiding van deze twee het evangelie van Lukas ontstaan zou zijn. De verdienste van WEISSE was o. a. hierin gelegen, dat hij de voorliefde van SCHLEIERMACHER voor het vierde evangelie als onhoudbaar afgewezen heeft. Voor de latere onderzoekingen is het ook belangrijk geweest, dat hij reeds wees op de tegenstrijdigheden tusschen de synoptische en het vierde evangelie, tegenstrijdigheden die, volgens hem, ten nadeele van het vierde evangelie pleiten. Daar hij echter de inkonzekwentie beging dat hij de redenen bij Johannes een historische waarde toekende, daar hij aan de mythen een filozofische beteekenis gaf en ook de wonderen natuurlijk verklaarde, daar eindelijk de prioriteit van Markus nog een betwistbaar punt kon genoemd worden, zooals later is gebleken; zoo spreekt het wel van zelf, dat met hem de onderzoekingen nog op verre na niet afgelopen waren. Integendeel zij werden nu eerst in de ware richting gebracht, welke zij verder zouden nemen. Dit gedaan te hebben, is de beteekenis van WEISSE's arbeid voor de kritiek der evangeliën. Na hem zette WILKE⁹² den arbeid voort, bevestigde de Markus-hypothese, zooals zij nu in 't vervolg genoemd werd en stelde dat eerst het evangelie van Markus, daarna dat van Lukas en eindelijk het evangelie van Mattheus, ontstaan waren. Blijvend wetenschappelijke waarde heeft zijn bewering gehad, dat de evangelisten geen argeloos dichtende (zooals STRAUSS had beweerd) maar reflecteërende schrijvers waren, dat zijn zulken die met overleg elkanders

schriften gebruikt en zodoende echte kunstwerken geleverd hebben. Daar hij echter, om de Markus-hypothese staande te houden, zijn toevlucht nemen moest tot interpolatie's, en sommigen ⁹³ beweerden dat juist deze interpolatie's de afhankelijkheid van Markus bewezen, zoo boden WILKE's beweringen de stof voor nader onderzoek. De door WEISSE en WILKE aangegeven richting bleef in dezen eersten tijd na STRAUSS' *Leben Jesu* de voorheerschende. Niet slechts BRUNO BAUER ⁹⁴ die de vanen der orthodoxe partij verlaten had en nu, afwijkende van zijn vroeger standpunt, het ontstaan der evangeliën aan het scheppend genie, ja aan de willekeur der schrijvers toeschreef, maar ook de bezaaidigde REUSS ⁹⁵, alsmede HITZIG ⁹⁶ en, wat het evangelie van Johannes betreft, ook ALEX. SCHWEIZER ⁹⁷ betraden den eenmaal geopenden weg. Zoodanig was de stand der kritiek omtrent de evangeliën in deze dagen, en aan het deel dat de beroemdste theologen aan dezen door STRAUSS geopenden strijd namen was het duidelijk te zien, dat schier de geheele theologische wetenschap haar zwaartepunt naar deze zijde had en de meeste onderzoekingen zich concentreerden om dit ééne: het ontstaan der oorkonden en dus den geschiedkundigen oorsprong van het kristendom.

De vragen, welke wij nu na dit historiesch overzicht te beantwoorden hebben, zijn deze: welk gebruik heeft BAUR van de studiën zijner voorgangers gemaakt? en welke zijn de beginselen die hij aan zijne eigene onderzoekingen naar

de samenstelling en het ontstaan der evangeliën ten grondslag legde? Wij zullen hierbij raadplegen zijn bovengenoemd geschrift: de kritische Untersuchungen van 1847 en zijne verhandelingen over de nieuwtestamentische kritiek en over de inleiding in het n. testament (theol. Jahrb. 1849—1851).

In de eerste plaats diende hij tegenover de vele onbillijke beoordeelingen, waaraan de theologen van verschillende richtingen het werk van STRAUSS onderworpen hadden, zijn standpunt naast de mythische van het „Leben Jesu“ aan te wijzen. Met zijn gewone rondborstigheid en de hem eigene zelfstandigheid spreekt hij zijn gevoelens uit. Twee bedenkingen brengt hij (krit. Unters. S. 40 f.) tegen de methode van STRAUSS in: vooreerst, dat zijn kritiek alleen negatief is, ten tweeden, dat hij wel een kritiek der evangelie-geschiedenis, maar geen kritiek der evangeliën geeft. Het eerste bewijst hij uit de woorden van STRAUSS zelve. Deze had nl. gezegd dat de moeielijkste taak, welke hij op zijn mythisch standpunt te volbrengen had, deze was, de grensscheiding aan te wijzen tusschen het historische en het onhistorische in de mythische verhalen. De beide regelen, welke hij om dit te ontdekken opgesteld had, hadden hem gebracht tot de bekentenis dat het altijd nog onzeker is, of en welke geschiedkundige grondslag er voor de erkende mythen overblijft; immers wanneer men van twee gelijkkluidende verhalen één weggeworpen heeft van wege zijne in 't oog loopende mythische kleur, dan blijft altijd nog de waarschijnlijkheid over, dat ook het

ander verhaal evenmin op geschiedkundige waarde aanspraak mag maken. Dit was een gewichtige bekentenis, welke STRAUSS deed, waardoor geheel het negatief karakter van zijn methode duidelijk voor den dag komt. Men weet bij STRAUSS niet, zegt BAUR, wat of er eigenlijk geschied is, en men weet daarom ook niet eens, of er in 't algemeen wel iets geschied is. Nu vindt BAUR zulk een werk van STRAUSS wel een gelukkig verschijnsel des tijds, omdat men eerst door de bewustheid van vele dingen niet te weten tot het meer zeker en gegrond weten komt; maar aan de andere zijde keurde hij ook af dat de methode van STRAUSS voor het onhistorische geen bevredigende voorstelling van het werkelijk gebeurde in plaats wist te geven. — Het tweede bezwaar dat BAUR tegen de methode van STRAUSS heeft, is wel het grootste. Want hij acht het een wezenlijke fout dat men, het onhistorische van vele verhalen ziende, terstond ze wil beoordeelen, vóór men nog den toestand der geschriften zelve, in welke die verhalen vervat zijn, in oogenschouw genomen heeft. Echter vindt BAUR die fout op het standpunt, waarop toen de kritiek stond, zeer natuurlijk. Men had zich immers reeds zoo lang met het onderzoek der geschriften zelve bezig gehouden, zonder tot een bevredigend resultaat te geraken. Het natuurlijk gevolg daarvan was geweest, dat men zich nu tot de verhalen zelve wendde; daar beiden toch in een naauw verband met elkander staan, en men op een ander weg hoopte te vinden wat men elders te vergeefs gezocht had. Deze richting der kritiek — zegt BAUR — kwam overeen

met geheel het standpunt van den tijd, waarvan dit werk een voortbrengsel was; het is de zuiverste weerkaatsing van het geheele kritische bewustzijn van dien tijd, en hij past op den schrijver het woord van SCHELLING over FICHTE toe: „indien zijn eeuw hem heeft gehaat, dan is het, omdat zij den moed miste haar eigen beeld, dat hij krachtig en vrij, zonder erg ontwierp, in de afspiegeling zijner leer te zien.”

Daarom beweert hij ook dat de pogingen, door de tegenpartij aangewend om de oude opvatting der evangeliegeschiedenis te handhaven, zwak en mislukt waren; en het hartstochtelijk geschreeuw, de woeste rumoerige polemiek, die zich weldra van alle zijden tegen STRAUSS deed hooren, vond hij even berispelijk als erbarmelijk. Ook de ondernemingen van NEANDER⁹⁸, EBRARD⁹⁹ en WIESELER¹⁰⁰, om het „Leben Jesu” te weerleggen, schöten naar zijn oordeel bij de eischen der wetenschap te kort, daar zij of tot de oude versleten harmonistiek terugkeerden, of aan hetzelfde euvel mank gingen als STRAUSS, door een kritiek van de evangelische geschiedenis te geven, zooals NEANDER deed, die bovendien de laakbare gewoonte had de synoptici aan het vierde evangelie op te offeren, hetgeen BAUR noemt: de knoop doorhakken. Zelfs door de methode van BRUNO BAUER,¹⁰¹ WEISSE¹⁰² en WILKE,¹⁰³ meent BAUR, wint men niets. Gewis heeft, naar zijn meening, het denkbeeld van een eerst oorspronkelijk evangelie (Ur-evangelie), en dat niet buiten maar binnen den kring der kanonische evangeliën gelegen, veel op de overleverings-

hypothese, ook nog door STRAUSS voorgestaan, vooruit. Maar daar de stelling, dat Markus het ur-evangelie zou zijn, zeer betwistbaar is en deze hypothese even goed door een ander vervangen kan worden, zoo ontstaat hieruit een strijd tusschen verschillende hypothesen, nagenoeg gelijk aan den strijd, welken STRAUSS tusschen de evangeliën zelven stelde, en waarop hij zijn geheele methode bouwde. Men komt dus daarmee niet veel verder, zegt BAUR, maar blijft zich in een cirkel bewegen. Zoolang wij de vier evangeliën, om hun onderlinge betrekking te verklaren, aan een pijnlijke operatie blijven onderwerpen, zoolang men voor die betrekking geen natuurlijke reden weet te vinden die met hun eigen immanent beginsel van ontwikkeling ten nauwste samenhangt; zoolang staat men nog op het negatief standpunt der kritiek van STRAUSS. Eerst dan gaat men een schrede voorwaarts, als men de betrekking van de evangeliën zoekt te verklaren uit het eigenaardig karakter dat zij ieder voor zich zelf bezitten en uit het beginsel dat de opstellers bij hun schrijven ten grondslag leggen. Nadat hij zodoende elke tot nog toe heerschende methode afgewezen heeft, geeft hij zijn eigene aldus op.

Hij knoopt zijn beschouwing aan die van STRAUSS in zoover vast, dat hij volgaarne bekent dat er mythische bestanddeelen in de evangeliën ingeslopen kunnen zijn, hij geeft toe dat al wat mythiesch is ook ongeschiedkundig, maar dat omgekeerd niet al wat geschiedkundig is daarom reeds mythiesch zoude zijn. Daarom is hij het ook met STRAUSS niet eens dat de schrijvers der evangeliën de my-

thische bestanddeelen onopzettelijk en zonder bewustheid opgenomen hebben, maar dat veeleer zulke elementen produkten zijn van het overleg der schrijvers. „Daar al het geschiedkundige niet anders dan door middel der schrijvers zelve tot ons gekomen is, zoo dragen ook al hunne verhalen het karakter der opstellers. In de eerste plaats moet dus niet gevraagd worden naar de objektieve werkelijkheid der verhalen, maar naar de betrekking waarin het verhaalde staat tot het bewustzijn van den verhaler, door wiens toedoen het voor ons een objekt van het historiesch weten is.” Dit is het standpunt, beweert BAUR, waarop zich de historische kritiek plaatsen moet. Eerst zóó zal men antwoord vinden op de moeilijke vraag, hoe uitgemaakt kan worden wáár het geschiedkundige eindigt en het ongeschiedkundige een aanvang neemt. Immers daarom was de kritiek van STRAUSS een negatieve, omdat zij ons in het onzekere liet, hoe het mogelijk was dat zulk een over- en overmythische geschiedenis is kunnen ontstaan. Een geheel nieuw licht wordt over deze zaak verspreid, als men gaat onderzoeken of de evangelieschrijvers wel altijd het doel gehad hebben om zuiver geschiedenis te schrijven. Blijkt het dan dat zij de zaken, die zij verhalen, in zulk een licht plaatsten als met het doel van hun schrijven het best strookte, dan wordt daardoor de vraag voor het al of niet-historische aanmerkelijk beperkt. Ten einde echter hierover met groote waarschijnlijkheid te kunnen oordeelen, moet men weten, welk doel een schrijver zich voorgesteld heeft, door welke belangen en beweegredenen hij tot

schrijven gedrongen is geworden, en welk een karakter zijn geschrift ten gevolge daarvan verkregen heeft; en dit hangt weer af van den geschiedkundigen toestand, waarin de schrijver zich tijdens zijn opstellen bevond. Elk schrijver behoort den tijd toe waarin hij schrijft, en hoe meer het voorwerp van zijn onderzoek in het leven van zijn tijd zóó zeer ingrijpt dat daardoor verschillende belangen ter sprake gebracht, en vele partijschappen in 't leven geroepen worden, met des te meer zekerheid kan men ook aannemen dat ieder, die een dergelijke geschiedenis schrijft, de kleur van zijn tijd en zijn partij draagt. De eerste vraag welke dus de kritiek tot de evangeliën richten moet, is deze: wat wilde en bedoelde de schrijver? Alle andere vragen daarentegen, of een evangelist chronologiesch of zonder samenhang (akolutistiesch) geschreven heeft, hoe hunne overeenstemmende of uitéénloopende verhalen tot elkander staan, of Markus, Mattheus en Lukas, dan of Mattheus en Lukas, Markus gebruikt hebben, eindelijk in welke betrekking de synoptici tot het vierde evangelie staan, is slechts een redeneeren in den wind, waardoor men niet van zijn plaats komt, aan abstracte kategoriën en theoriën blijft hangen, en tot de gesteldheid der zaak niet doordringt. Als men maar eerst bij één enkelen schrijver het geheim van zijn plan ontdekt heeft, dan heeft de kritiek althans één punt verkregen, van waaruit zij zich een grooter terrein bemachtigen kan. Van dit punt uit kan men dan de overige evangeliën beschouwen. Heeft men eerst één evangelie als een „Tendenzschrift“

leeren kennen, d. i. een geschrift 't welk de schrijver met een bepaald doel, welk dan ook, opgesteld en waarin het karakter des schrijvers zich duidelijk uitgedrukt heeft; dan is daarmee de regel als van zelf aan de hand gedaan, waarnaar men ook de overige schriften beoordeelen moet; want hoe meer de „Tendenz“ van een of ander verhaal voor den dag treedt, des te minder mag het als een authentiek historiesch bericht aangemerkt worden. Maar alleen zulke geschriften kunnen Tendenzschriften zijn, die het produkt zijn van hun tijd. Op grond hiervan noemt BAUR zijn kritische methode, welke de nieuw-testamentische geschriften uit het aangewezen oogpunt beschouwt, de historische; omdat zij zich tot taak stelt den criticus te verplaatsen in de tijdsomstandigheden, waaruit eenig geschrift voortgekomen is.

Een onmisbaar hulpmiddel voor het historiesch onderzoek naar de evangeliën is de kritiek. Hoe BAUR hierover denkt, kunnen wij zien uit zijn Verhandeling over de Inleidingswetenschap (theol. Jahrb. van 1850, S. 478 f.). Hij noemt dáár deze wetenschap Kritische geschiedenis van den Kanon. Zij heeft te doen, zegt hij, met de kanonische geschriften, maar niet zooals zij wezenlijk (an Sich) bestaan, maar zooals zij onder invloed eener vroegere dogmatische behandelingswijze en door het verbinden met allerlei onderstellingen datgene geworden zijn, wat men gewoon is onder den naam van „Kanoniek“ te verstaan. In plaats nu dat men deze onderstellingen a priori goedkeure, behoort de kritiek vooraf haar waarde te onder-

zoeken. En daar een voorname onderstelling is dat de kanonische Schriften inderdaad van die schrijvers zijn aan wien zij toegeschreven worden, is haar eerste taak de vraag te beantwoorden, met welk recht zij voor apostolisch doorgaan. Maar deze vraag houdt twijfel in. Twijfel, oprechte twijfel is dus het begin van elke kritiek. Deze is haar negatieve zijde, die altijd aan de positieve voorafgaan moet. Een kritiek die den twijfel niet tot zijn recht laat komen, die, als zij al eens twijfelt, zich hiermee tot rust wil brengen, dat die twijfel van zelf wel verdwijnen zal, is geen kritiek. Zij moet het met den twijfel ernstig meenen en voor geen konzekwentie's terugdeinzen; eerst dan is zij in staat de ingebrachte bedenkingen grondig te weerleggen en weg te nemen. Nooit kan het der kritiek tot een verwijt strekken, dat zij negatief is. Maar als zij van haar zaak zeker is, heeft zij tevens een positieve zijde. Immers door het opruimen van hetgeen aan het oorspronkelijk feitelijke in later tijd bijgevoegd is, herstelt zij het voorwerp harer beschouwing in zijn reine objectiviteit. Al is dit weinig, zij heeft dan toch iets gewonnen waarop zij haar gebouw verder optrekken kan, dat aan de waarheid der zaak 't best beantwoordt. En daar zij zich niet tevreden stelt met het onderzoek naar de echtheid der boeken, maar ook zich rekenschap zoekt te geven van de uiterlijke omstandigheden en de innerlijke beweegredenen die tot schrijven gedrongen hebben, daar zij door een scherpe analyse van de ideënrEEKS in de geschriften voorhanden zich verplaatst in de conceptie der schrijvers, mag dit haar pozi-

tieve zijde genaamd worden. Op zulk een wijze slaat BAUR zegevierend, zooals ons voorkomt, de beschuldiging af, dat zijn kritiek niet dan afbrekend zou zijn. Waarom — vraagt hij terecht — zou ook de kritiek niet mogen afbreken? De waarheid wordt toch slechts daardoor gevonden, dat men eerst aantoot, hoe onwaar en valsch, hoe onhoudbaar en nietig datgene is wat men tot nog toe voor waar en onomstootbaar hield. En elders (t. a. p. 1851, S. 300) beweert hij, dat de kritiek immers ook de taak heeft verouderde vooroordeelen weg te nemen.¹⁰⁴

Groot was dus in methode van behandeling het verschil tusschen BAUR en zijne voorgangers. Zelfs de vrijere zienswijze van een DE WETTE was nog gebonden door het gezach der overlevering en maakte zich schuldig aan het apriorisme van de eenheid der kanonieke geschriften. Eerst SCHLEIERMACHER leerde, dat de lezer zich in staat moest stellen zich te verplaatsen in het bewustzijn van den oorspronkelijken schrijver. Maar hij dacht er niet aan, daarnaar ook den oorsprong der geschriften te verklaren; hij bleef ter halve wege staan. De kritiek van BAUR echter onderscheidde zich hierdoor, dat zij een vrij standpunt tegenover den kanon innam en dat zij de tot nog toe onbeandwoorde vraag naar het ontstaan der evangeliën uit een ruimer gezichtspunt zocht op te lossen. Zij is daarom, om met BAUR te spreken, te beschouwen als de natuurlijke en de noodzakelijke ontwikkeling der momenten die in het begrip der nieuwtestamentische kritiek liggen, de opheffing der beperkingen waardoor het kritiesch bewustzijn tot nog toe gebonden was, de

verbreeding van den gezichtskring over de geheele sfeer, die in 't oog gevat moet worden. De oude methode ging van abstrakte onderstellingen uit, van algemeenheden, van een a priori vastgestelde hypothese en kwam eerst daarna tot de bijzonderheden. BAUR daarentegen stelt, even als de saksische Anonymus in zijn geschrift „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihre Verhältniss zu einander,“ 1844, den tegenovergestelden grondregel vast, dat in de eerste plaats het bijzondere in zijn konkrete gestalte onderzocht en eerst daardoor de waarheid van het algemeene gevonden worden moet. Vroeger maakte men — zegt BAUR — de evangelieschrijvers eenvoudig tot referenten van een aanwezig geschiedkundige stof, waarbij evenwel de overeenstemming moeielijk aangewezen kon worden. Immers om de verschillen te verklaren, moesten telkens stukken worden ingeschoven. Zodoende werden de evangelieschrijvers in een slaafsche afhankelijkheid van elkander gesteld. BAUR daarentegen laat wel elk volgenden schrijver de naast voorafgaanden gebruiken, maar zóó dat die latere schrijver het geschiedkundig materiaal, 't welk hij bij zijne voorgangers vond, niet slechts verhalend wedergeeft maar in vrijen vorm en naar zijn eigen individualiteit bewerkt. De evangeliebeschrijving is dus, volgens BAUR's meening, geweest, een vrij reproduceeren van de voorhanden zijnde stof. Zóó kon dus Lukas Mattheus, Markus deze beiden, Johannes alle drie vóór zich hebben, de een' nam van de anderen het allen gemeenzame geschiedkundig materiaal; maar ieder werkte het uit naar de behoeften van zijn tijd en naar

het doel en 't belang dat hij met zijn schrijven had.

Vooraf ten aanzien van de betrekking der synoptische evangeliën en het vierde week de methode van BAUR zeer af van die zijner voorgangers. Beter dan zij trachtte BAUR het verschil tusschen de evangeliën te verklaren. Ook door STRAUSS was dit verschil niet verklaard; daar hij nog te veel het vierde evangelie als een historiesch geschrift op één lijn plaatste met de synoptische. Mocht het echter eens blijken, dat het Johanneïesch evangelie geen historiesch geschrift was, dan kon ook de taktiek niet meer worden aangewend, de synoptici met het Johanneïesch evangelie en het Johanneïesch evangelie met de synoptici te verslaan. Anderen hadden, om de synoptici met het vierde evangelie in overeenstemming te brengen, de eersten op den achtergrond gesteld. BAUR keerde de zaak om en gaf aan de synoptische evangeliën als historische geschriften den voorrang boven het vierde. Doch ten einde hieromtrent zijn gevoelen nader te leeren kennen, willen wij nu, na deze algemeene beschouwingen, zien, hoe BAUR zijn methode heeft toegepast op de behandeling der afzonderlijke evangeliën en beginnen daartoe met

HET VIERDE EVANGELIE.

Op dit evangelie — zegt BAUR (zie de boven geciteerde verhandeling in de theol. Jahrb. van 1844 en zijn werk over de Krit. Untersuchungen) — is de mythische verklaring wel het minst van toepassing, omdat hierin het ka-

rakter des schrijvers, de dogmatische drijfveer het sterkst op den voorgrond treedt. Daarom is het hier vooral een eerste vraag: welk is het hoofddenkbeeld dat het geheele geschrift beheerscht? Reeds de Ouden onderscheidden het evangelie van Johannes in dit opzicht van de drie anderen en noemden het daarom het pneumatisch evangelie. De beantwoording dezer vraag, meent BAUR, zal ons verder ook in staat stellen, om overeenkomstig den eisch der positieve kritiek te bepalen, welke plaats dit evangelie inneemt als fase in de historische ontwikkeling der kristelijke ideën. Zijn Verhandeling splitst zich daardoor in twee deelen: het eerste ontwikkelt het gronddenkenbeeld, dat hij in het vierde evangelie heeft opgemerkt; het tweede bevat eenige nadere onderzoekingen omtrent zijn historiesch karakter.

Het gronddenkenbeeld van het evangelie is: de grootheid en heerlijkheid van Jezus te schetsen, als mede den strijd waarin Jezus van wege die buitengewone eigenschappen met de ongeloovige joden kwam.

1. Deze heerlijkheid of goddelijke luister ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) wordt al aanstonds in het begin van het evangelie op den voorgrond gesteld, in den zoogenaamden proloog, alwaar in gnostischen zin van het vóórwereldlijk bestaan van den Logos in verband met den geschiedkundigen persoon van Jezus gesproken wordt, hoofdst. I: 1—18.

2. Hetzelfde denkbeeld ligt ten grondslag bij de vermelding van den Dooper en van de wijze waarop hij

met den Logos in betrekking gesteld wordt, I: 19—36. In het getuigenis (*μαρτυρία*), dat de Dooper van den Kristus geeft, is zeer opmerkelijk de ontwikkeling van het messiasbegrip van den evangelist. Want eerst laat hij den Dooper getuigen dat de Messias bestaat, maar zóó, dat men van zijn bestaan niets weet, vs. 19 vlg.; daarna wijst hij dien Messias in een bepaald individu aan, vs. 29; eindelijk verkondigt hij dat de Messias ook in het gemoed van den mensch leven moet; vandaar de vermelding van leerlingen des Doopers, die den Kristus volgden, vs. 35.

3. Met hetzelfde doel, waarmee de evangelist het getuigenis van den Dooper over Jezus heeft vermeld, laat hij daarop I: 37—II: 11, III: 22—36 den Messias van zichzelf, van zijn eigen *δόξα* getuigen: bij de roeping van Nathanaël, op de bruiloft te Kana, waar Jezus zijn wondermacht openbaart, en bij de verklaring welke Jezus van den Dooper aflegt, III: 22—36. Dit laatste verhaal heeft een ideëel karakter, bevat slechts de ontplooiing van de idé reeds in den proloog uitgesproken, en is dus geen historie.

4. Ook het verhaal van Jezus' optreden te Jeruzalem reeds bij den aanvang van zijn openbaren werkkring II: 12 vlg., staat in verband met het hoofddenkbeeld van den evangelist en verraadt den Tendenz, den Messias niet slechts buiten, maar ook in den hoofdzetel van het jodendom te laten optreden met al de teekenen zijner goddelijke macht.¹⁰⁵

5. Hoofdst. III—VI laat de evangelist de *δόξα* van Jezus

uitkomen in den strijd met de ongeloovige joden. Op verschillende wijzen wordt hier 't geloof en 't ongelooft tot elkander in betrekking gebracht. De personen, die er handelend of sprekend optreden, zijn meestal voor typen te houden van zulk geloof en ongelooft. Zóó is bijv. de Samaritaansche vrouw, hoofdst. IV, een toonbeeld van waar geloof, de Jeruzalemsche joden daarentegen, hoofdst. V en VI, toonbeelden van ongelooft, en zelfs Nikodemus, hoofdst. III, hoewel geloovig, toch nog niet geheel vrij van ongelooft; want ook hij heeft nog het *σημεῖον* noodig, en naar de voorstelling van den evangelist¹⁰⁶ zijn in zekeren zin de *σημεῖα* en de *τέρατα* kenmerken van ongelooft. Tegen het *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα*, het valsche geloof, staat het *πιστεύειν τῷ λόγῳ, διὰ τὸν λόγον τοῦ χριστοῦ* als het waar geloof over.

6. Maar deze strijd tusschen geloof en ongelooft, tusschen Jezus en de joodsche wereld, ontbrandde eerst recht, toen Jezus zich een langer tijd te Jeruzalem ophield, VII: 1—X: 42. Om dien strijd tot den hevigsten graad te brengen, daartoe laat de evangelist den Kristus andermaal naar Jeruzalem opgaan; en hoe hevig dáár de tegenstand worden, tot welk een verschrikkelijke hoogte het ongelooft er zich verheffen zal, blijkt reeds hieruit, dat zelfs de bloedverwanten van Jezus in hem niet geloofden.

7. Tot de *σημεῖα*, zoo even vermeld, behoort ook de opwekking van Lazarus, welke den overgang vormt tot het laatste en 't grootste teeken: den dood van Jezus. Het onhistoriesch karakter van dit verhaal doet ook hier

den dogmatischen Tendenz van den evangelist uitkomen. Tegen de historische waarde van het verhaal worden deze twee bezwaren aangevoerd: vooreerst is 't niet denkbaar, dat, als die opwekking werkelijk plaats gehad had zooals de vierde evangelist verhaalt, de synoptici haar met stilzwijgen zouden voorbij gegaan zijn; ten tweede kan in de traditie zulk een wonderverhaal niet als mythe ontstaan zijn. Moeielijkheid baren hier vooral het gebed van Jezus, hoofdst. XI: 41, zijne tranen over den gestorven vriend vs. 34, en de uitspraak van Jezus dat de kranke niet tot den dood was. — Hoofdst. XII wordt nog eens het in den proloog op den voorgrond geplaatst hoofddenkbeeld omtrent den Logos gereleveerd, zie vs. 37 volg. en 42, 43.

8. De daaropvolgende redenen en hoogepriesterlijk gebed XIII—XVII voeren weer een nieuw argument aan voor de *δόξα* van Kristus. 't Is het geloof der jongeren, waardoor zij tot stand komt. Die *δόξα* spreekt zich uit in de woorden van Jezus XVI: 33 *ἐγὼ νενύνηκα τὸν κόσμον*, met welke Kristus zijn aanstaand lijden op het oog heeft.

9. Eigenaardig en in nauw verband met het hoofddenkbeeld is zoowel hier als in de volgende hoofdstukken XVIII en XIX de voorstelling van den evangelist, dat het lijden van den Kristus een *δοξάζεσθαι* is. De lijdensverhalen dragen tot in de bijzonderheden een onhistoriesch karakter, zooals bijv. uit het gedrag van Pilatus tegenover Jezus en het volk en uit andere trekken te zien is; onwaarschijnlijkheden welke soms, XIX: 35—37, den vorm van het typische aannemen.

Ook de opstandingsgeschiedenis heeft voor den vierden evangelist alleen waarde om zijn ideëele strekking, nl. als zinnelijk beeld van de uitstorting des h. geestes, zooals blijkt uit XX: 17.

11. Eindelijk, de Tendenz van het geheele geschrift wordt aan het slot van het echte stuk van het evangelie met duidelijke woorden uitgesproken, hoofdst. XX: 30, 31.

Het geheele evangelie is er alzoo op aangelegd het in den proloog uitgesproken denkbeeld omtrent de verhevene waarde van den Kristus in den vorm van geschiedenis terug te geven.

Nu alzoo het dogmatisch gedeelte van het evangelie afgehandeld is, kan de Schr. overgaan tot het bepalen van zijn historiesche waarde. Aan dit onderzoek wijdt dan BAUR het tweede deel zijner Verhandeling (krit. Unters. S. 238—389). Is het ons, zegt hij, uit de vorige onderzoekingen gebleken dat de vierde evangelist de historische stof gebruikt heeft als een gewaad, waarin hij zijne gedachten kleepte, dat dit evangelie geen historiesch geschrift maar een bespiegeling over den persoon en het werk van Kristus is; dan volgt daaruit echter nog niet dat het geen historischen grondslag kan hebben. Alleen mag men nu beweren, dat de historie, al is zij hier te vinden, vrij onzeker gemaakt is. Tot een zeker oordeel over de geschiedkundige waarde of onwaarde der johanneïsche verhalen, komt men eerst door ze te vergelijken met de synoptische.

I. Het onderzoek hiernaar is dus het eerst aan de orde. Uit de overeenstemming der synoptische en Johanneïsche

wonderverhalen wordt aangetoond dat dezen uit de synoptische overlevering, en niet uit een afzonderlijke bron geput zijn. Maar het verschil is niet te min van dien aart dat men slechts de keuze te doen heeft tusschen deze twee: óf de synoptici, óf het vierde evangelie, in welk geval men aan de eerstgenoemden een hooger graad van waarschijnlijkheid zal toekennen. In 't oog vallend is vooral het verschil in voorstelling omtrent het avondmaal bij beiden. Johannes meldt (XIII: 1—20) niets van een instelling van het avondmaal, waarvan de synoptici melding maken; omgekeerd spreekt het vierde evangelie van een voetwassing, van welke de anderen geen kennis dragen. Bij alle verschil is er echter nog te veel overeenkomst dan dat men het recht zou hebben te onderstellen: de vierde evangelist heeft van zulk eene instelling niet kunnen weten. Zulke treffende punten van overeenkomst zijn: het feestelijk karakter van die laatste samenkomst van Jezus en de jongeren. Bij beiden wordt voorts schier in dezelfde bewoordingen het verraad van Judas en de verloochening van Petrus aangekondigd. Het verschil is dus niet toevallig en evenmin te verklaren uit een andere bron, maar kan alleen afgeleid worden uit een bepaald doel, dat den evangelieschrijver er toe heeft gebracht om voor het avondmaal de voetwassing in de plaats te stellen. Dit doel hing samen met zijn geheele voorstelling van den Kristus. De samenstelling van zijn theologiesch systeem bracht mee, dat hij van het lichaam en het bloed van Kristus, en van hun eigenlijke beteekenis voor het geloof der menschen reeds

gesproken had in het zesde hoofdstuk. Hij kon dus daarvan niet voor de tweede maal melding maken. Daar hij echter van de laatste scène vóór den sterfdag van den Kristus niet zwijgen mocht, hoe kon hij het schooner doen dan in het verhaal der voetwassching, waarin de Kristus zoo treffend geschilderd wordt als het beeld der dienende liefde? Zoo ontplooit ons de evangelist — zegt BAUR — de gansche conceptie van zijn stuk, zoo laat hij ons lezen in zijn eigen ziel, en staan ons zijne wezenlijke bedoelingen helder voor den geest: het vierde evangelie is geen historiesch, maar een dogmatiesch geschrift.

II. Is dan nu door een vergelijking met de synoptici het onhistoriesch karakter van het 4^{de} evangelie gebleken, ook een nadere beschouwing van de verhalen en gesprekken op zich zelve bevestigt die overtuiging. Maar daartoe is een beschouwing en détail, zooals BRUNO BAUER van het 4^{de} evangelie gegeven heeft, niet voldoende. Als men, zegt BAUR, zich alleen bij de bijzonderheden bepaalt en zoo de onwaardige rol van inkquisiteur of van beschuldiger vervult, dan mist men het overzicht over het geheel, iets wat vooral voor het goed verstand van dit evangelie zeer schaden moet. BAUR vat zoowel de bijzonderheden als haar samenhang met het geheel in 't oog. Een eerste bezwaar, door hem tegen de johanneïsche voorstelling ingebracht, is de plaats (Judéa, Jeruzalem), waar de evangelist schier de geheele openbare werkzaamheid laat afloopen. Een ander bezwaar is gelegen in de voorspellingen welke Jezus reeds bij het begin van zijn

optreden doet, voorts in het verhaal van zulke feiten die klaarblijkelijk eerst later zijn geschied, waardoor veel geanticipeerd, in een valsch daglicht geplaatst en alzoo de geschiedkundige samenhang verbroken wordt. Hier is geen ontwikkeling van de katastrophe van Jezus' dood; maar al de akten van het drama worden reeds in het begin afgespeeld; en het schijnt slechts de schuld van het toeval te zijn, dat de aanval op Jezus' leven niet aanstonds gelukt en de hand, die tot den slag zich uitgestrekt heeft, nog zoo lang opgeheven blijft. Telkens moet de lezer vragen bij de johanneïsche verhalen: is dit een natuurlijke loop der zaken? Deze natuurlijke voorstelling komt ook voornamelijk aan het licht bij hetgeen van Jezus' doen en laten vermeld wordt. Zijn natuur schijnt een doketische geweest te zijn. Om dit te bewijzen brengt BAUR plaatsen bij, als VII: 10, VIII: 59, X: 39 e. a. over welke echtheid, ook op grond van de éénige uitlating van codex D, geen twijfel kan bestaan, en waar van het opgaan van Jezus naar het jeruzalemsch feest *οὐ φανερώς, ἀλλὰ ἐν κρυπτῷ*, sprake is en gezegd wordt dat Jezus *διελθὼν διὰ μεσοῦ αὐτῶν, καὶ παρήγεν οὕτως*. — Vooral ook de redenen, die volgens den evangelist door Jezus uitgesproken zouden zijn, dragen een onhistoriesch karakter, daar zij geheel en al de individualiteit van den evangelist verraden. Moet dit van sommige gesprekken toegestemd worden, wie verzekert ons — vraagt BAUR — dat dit ook niet met de meeste het geval is? Als vaste kriteriën bij de beoordeeling over de geschiedkundige waarde der redenen en gesprekken

geeft BAUR de navolgende op: 1. Zulke redenen kunnen niet geschiedkundig zijn, welke nauw verbonden zijn met feiten, die zelve niet voor historiesch kunnen gehouden worden. Redenen kunnen niet historiesch zijn, waaraan, indien zij waarlijk op die wijze uitgesproken waren, alle doelmatigheid en natuurlijkheid zou hebben ontbroken. Redenen kunnen niet historiesch zijn die niets anders bevatten dan een nadere verklaring van het logosbegrip. En zulke redenen zijn de johanneïsche.

III. Ten einde nu verder het eigenlijk karakter van het 4^{de} evangelie op het spoor te komen, laat BAUR een hoofdstuk volgen, dat tot opschrift heeft: de plaats welke het evangelie inneemt tegenover het bewustzijn van zijn tijd. Van de drie vormen van het kristelijk-godsdienstig bewustzijn, zooals hij het noemt, ziet hij den joodsch-kristelijken in de geschriften der synoptici; want voor hen is de Kristus de Messias in de reinste en meest verhevene beteekenis van het woord en het kristendom een vergeestelijkte wet; den ander, den paulinischen, in de brieven van Paulus, die het kristendom verklaart door tegenstelling van wet en evangelie en Kristus noemt den Heer der gemeente, het voorwerp van het geloof der kristenen. Maar de verhevenste opvatting van Kristus en het kristendom is die welke wij bij onzen 4^{den} evangelist aantreffen. Kristus wordt hier voorgesteld als een wezen dat identiesch is met den Logos, van eeuwigheid bij God bestaande, en zelf God. De paulinische voorstelling vormt dus den overgang van de synoptische tot de johanneïsche. Het

johanneïesch evangelie is het standpunt van Paulus te boven gekomen. Het staat op een hooger ontwikkelingstrap van het kristendom, en behoort dus een latere periode in de geschiedenis der kristelijke denkbeelden toe. Verkeerde het pauliniesch kristendom nog in strijd tusschen wet en evangelie, vleesch en geest: die strijd is op het standpunt van den 4^{den} evangelist reeds lang beslecht, de wet is afgeschaft, en het jodendom heeft alle waarde voor hem verloren; het staat als een vreemd element buiten en tegenover hem. Volgens onzen evangelist heeft het jodendom wel iets boven het heidendom vooruit IV : 22. XVII : 3, van Mozes en de profeten wordt melding gemaakt V : 46. VI : 45, VIII : 56. XII : 41, en Kristus is de vervulling van het O. Verbond II : 17. III : 14. VI : 32. VII : 38. XII : 14, 38. XIX : 28, 36, 37. Maar toch is het hem, meer nog dan bij Paulus, een uitgemaakte zaak, waarover niet meer gestreden behoeft te worden, nl. dat de heidenen in hetzelfde voorrecht deelen als de joden, het kristendom is bestemd voor de gansche wereld: I : 9. XII : 52, wat ook in verband gebracht wordt met den dood des Verlossers XI : 52. XIII : 24. De evangelist heeft het jodendom ver achter den rug, wat aangaat den joodschen sabbat en de besnijdenis VII : 21, wat betreft de wet VIII : 17. X : 34. Van de joden (*οἱ Ἰουδαῖοι*) spreekt hij in de derde persoon, soms op den toon van verachting. Ook is voor de kennis-making van het johanneïesch standpunt belangrijk te zien, hoe er een soortgelijke tegenstelling bestaat tusschen Petrus en Johannes als in andere kanonische geschriften tusschen Petrus

en Paulus: XXI: 22 vlg. wordt aan den disciepel Johannes een gelijke rang toegekend als aan Petrus. Die zelfde zucht om aan Johannes en bij gevolg, naar de intentie van den schrijver, ook aan het evangelie een verhevene plaats te geven, is het, wanneer Johannes doorgaande genoemd wordt *ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα* of *ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*.

IV. Na al deze onderzoekingen komt dan BAUR tot de beantwoording der hoofdvraag, welke over de echtheid van het 4^{de} evangelie uitspraak doen zal, nl. deze: wie is de schrijver van dit evangelie? De vroegere exegeten hadden de gewoonte deze vraag met verwaarloozing van den hoofdinhoud van het evangelie, het eerst te behandelen. BAUR daarentegen laat de studie van het geheele geschrift voorafgaan, en acht zich eerst daarna in staat over den auteur uitspraak te doen. Tegen de meening, dat de apostel Johannes de schrijver zou zijn, brengt hij de navolgende bezwaren in:

1. Het karakter, dat ons in het 4^{de} evangelie van den apostel Johannes gegeven wordt, strijdt met hetgeen ons van elders (Gal. II: 7) omtrent hem met zekerheid bekend is en waar hij ons beschreven wordt als de *ἀπόστολος περιτομῆς*. De mogelijkheid blijft altijd wel over, dat zich de jonger Johannes later tot het hooger standpunt van den evangelist verheven zal hebben, maar ook alleen de mogelijkheid, geen waarschijnlijkheid; want de geschiedenis geeft ons daarvan geen bewijzen.

2. De evangelist schijnt niet zeer bekend te zijn met de joodsche staatsinstellingen en de regeringspersonen, als hij den

hoogepriester C a j a f a s twee malen XI : 51 en XVIII : 13 noemt den ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, in strijd met zekere geschiedkundige berichten, zooals van Josefus (Archaeol. XVIII, 2 : 2 en 4 : 3).

3. De geschiedenis van den paschastrijd (Euseb. H. E. V : 24 en Chron. Pasch. Alex : ed. Bonn. Vol. I, 1832 pg. 14) leert ons dat de apostel Johannes de joodsche opvatting van de paschaviering toegedaan was, in strijd met de tijdsbepaling van den 4^{den} evangelist.

4. Het verschil tusschen het 4^{de} evangelie en het Openbaringsboek is, bij alle overeenkomst, zóó groot, dat beide geschriften niet van één en denzelfden maker kunnen zijn. Naar hetgeen wij reeds van het standpunt des apostels weten, is het waarschijnlijker dat de Openbaring dan dat het 4^{de} evangelie het werk van den apostel Johannes is.

5. De getuigenis der Kerkvaders zijn niet toereikend om de echtheid te staven. Want bewijzen, dat men het evangelie voor een geschrift van den apostel Johannes hield, worden eerst gevonden aan het einde der tweede eeuw, bij Theophilus v. Antiochië, Irenaeus, Tertullianus, Clemens v. Alexandrië e. a. Bij vroegere schrijvers, zelfs bij hen die tot den johanneïschen kring behooren, als: Papias, Polykarpus en Polykrates, zoekt men te vergeefs naar toespelingen of verwijzingen naar ons evangelie als schrift van Johannes. Bewijzen ontleend aan Justinus Martyr, aan het 21^{ste} hoofdstuk van het evangelie, aan de brieven van Johannes en aan het getuigenis van Eusebius over Papias (H. E. III : 39

κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς) beteekenen niets; deels omdat de bewoordingen, waarin de getuigenissen vervat zijn, vrij onbepaald zijn gesteld; deels omdat de bronnen onecht zijn (Joh. XXI); deels omdat die geschriften, zooals de brieven, naar het evangelie en dus later vervaardigd zijn. — Justinus M. noemt wel is waar den apostel Johannes, maar slechts eenmaal, en dan nog als den schrijver niet van het evangelie maar van het boek der Openbaring (zie zijne Dial. cum Jud. Tryph. c. 81). Hij leert ook wel den Logos met bewoordingen als: *μονογενής, σαρκωθῆναι*, maar zijn voorstelling kan hij aan Philo ontleend hebben. En de betwiste plaats Apol. I, cap. 61 is, van wege het ontbreken van het woordje *ἀμὴν* en om de uitdrukkingen *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* en *ἀναγεννηθῆναι* in plaats van de Johanneïsche *βασιλεία τοῦ θεοῦ* en *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, niet uit Jo. III : 3—5 maar uit het evangelie der Hebreëen genomen — Ook de plaats uit het Chronicon paschale bl. 335 (zie boven) ontleend (*καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοίκασιν ὄθεν ἀσυμφωνός τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*) wordt hier ten onrechte aangeaangehaald. Zij bewijst niet dat men toen reeds bij de evangeliën een grondverschil in de beschouwing van de kristelijke instellingen, zooals van de paaschviering, gekend heeft; want het *στασιάζειν* ziet niet op het verschil tusschen de evangeliën onderling (dan had er *ἀλλήλοις* moeten bijstaan) maar van een verschil tusschen de gesamentlijke evangeliën en den νόμος. Algemeen heerschte het gevoelen

van een harmonie in de apostolische overlevering. Van een tweespalt tusschen de synoptici en het 4^{de} evangelie wist men toen nog niets: πάντες — zoo heette het — ἐτήρησαν τὴν ἰδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Zóó kon men niet schrijven dan bij een volslagene onbekendheid met het 4^{de} evangelie. — Ook de kettersche geschriften, bij Tertulianus vermeld, bewijzen geen bekendheid met het 4^{de} evangelie; want dan hadden zij, bij wien later dit evangelie het lievelingsevangelie was (Iren. III, 11 : 7), ook uitdrukkingen als πλήρωμα en παράκλητος in denzelfden zin als ons evangelie moeten gebruiken, en de commentaar van den valentijner Heracleon op het ev. v. Joh. is eerst na 170 geschreven. Evenmin veronderstelt het Montanisme het bestaan van het 4^{de} evangelie. Eindelijk: de tegenkanting der Alogi tegen het evangelie spreekt tegen zijn echtheid.

Na deze bezwaren opgenoemd te hebben, welke de aanname in den weg staan dat het 4^{de} evangelie een werk van den apostel Johannes zoude zijn, ziet BAUR het evangelie er nog eens op aan, en beweert dat het zich zelf niet voor apostoliesch wil uitgeven. De apostel is veeleer de schrijver van den apokalyps, hetgeen op inwendige gronden, aan dit geschrift ontleend, en op overeenstemmende getuigen der synoptici (Luk. IX : 50) omtrent het karakter van den apostel bewezen wordt. Het raadsel hoe dan, in weerwil daarvan, de schrijver zich voor den apostel heeft kunnen uitgeven, dit wordt opgelost door een vergelijking met den pseudopaulinischen oorsprong der pastoraalbrieven. In 't algemeen reeds was het zoo geheel onmogelijk niet dat een

na-apostoliesch geschrift als een apostoliesch in omloop kwam. Want vooreerst was men door den verren afstand van den apostolischen tijd niet in staat om zich over de echtheid van een ondersteld apostoliesch geschrift rekenschap te geven; ten tweeden was men er niet toe genegen, kritiek werd niet uitgeoefend. Men vroeg alleen of een geschrift aan de behoeften des tijds voldeed, men nam de verklaringen apostoliesch te zijn gaarne aan. En dat nu het 4^{de} evangelie aan de godsdienstige behoeften van die dagen moest voldoen, blijkt daaruit dat het de vragen, welke dien tijd bewogen, voor zich beantwoord had. Leeringen als van den Logos, richtingen als de gnostiek en het doketisme, twistpunten als van de paaschviering, zij waren allen in dit geschrift opgenomen. Het 4^{de} evangelie vervulde dus een roeping van dien tijd en vond daarom ook te gereeder erkenning. Daarbij kwam nu nog dat de schrijver gebruik maakte van de in de klein-aziatische gemeenten in omloop zijnde sage, dat Johannes de disciepel geweest was wien de Heer liefhad. Kon er een benaming zijn meer passend voor den schrijver van een evangelie als het zijne was? De pseudo-evangelist maakte daarvan dus gebruik en dichtte zijn werk den apostel toe. En had nu ook Polykrates dien eernaam op den schrijver van den apokalyps, niet op den evangelienschrijver toegepast, het bezwaar werd spoedig weggenomen door de algemeen bekende zaak, dat er bij veel verschil toch ook nog wezenlijke punten van overeenstemming tusschen het 4^{de} evangelie en het boek der Openba-

ring gevonden werden, waardoor het gemakkelijk konde gebeuren dat één en dezelfde apostel voor den maker van beide geschriften doorging. Meent men eindelijk dat de geheele veronderstelling nog door eenig bezwaar gedrukt wordt, dan wijst BAUR op de innerlijke waarde van het evangelie, waardoor het zeer spoedig aanname bij tijdgenoot en nakomelingschap moest vinden, even goed als vroeger reeds de apostel Paulus, hoewel niet op uitwendig gezach zijn apostelschap kunnende bouwen, evenwel een geopende deur zich wist te verschaffen enkel en alleen met een beroep op een hooger openbaring in hem, op zijn eigen godsdienstig bewustzijn.

Het resultaat van BAUR's geheele onderzoek omtrent het zoogenaamd evangelie van Johannes komt hierop neer: het is een dogmatiesch geschrift in de tweede helft der tweede eeuw na Kristus, in den vorm eener geschiedenis geschreven; waartoe de stof deels aan de bestaande overlevering ontleend, deels vrij gekozen is, met het doel om op den door Paulus gebaanden weg, in den geest eener gezuiverde gnosis, een hoogere opvatting van het kristendom ingang te verschaffen.

Het hier voorgedragen gevoelen over het 4^{de} evangelie heeft BAUR later bij verschillende gelegenheden (Tüb. Schule 1860, bl. 85—171 en in Theol. Jahrb. 1849 bl. 340 vlgg.) bevestigd, aangevuld en tegen aanvallen als van WEISSE,¹⁰⁷ WEIZSÄCKER,¹⁰⁸ EWALD,¹⁰⁹ DE WETTE,¹¹⁰ en SEMISCH¹¹¹ verdedigd.

Tegenover BAUR trachtte men de echtheid 't zij geheel

(zooals EWALD, SEMISCH en DE WETTE) of gedeeltelijk (zooals WEIZSÄCKER) of slechts een historische kern van het evangelie te behouden. BAUR toont daartegen aan, dat zulke pogingen moeten mislukken. Waarop het voornamelijk aankwam, het was den tegenstrijd weg te nemen tusschen de synoptische verhalen en die van het vierde evangelie. DE WETTE — zegt BAUR t. a. p. S. 348 f. — loopt over deze moeilijke vraag eigenlijk heen; want terwijl hij het verschil in hoofdzaak niet wil laten gelden, kent hij bij verschil in nevenzaken aan het 4^{de} evangelie de meeste historische waarschijnlijkheid toe, op grond van de vage kategoriën van aanschouwelijkheid en originaliteit des schrijvers. — EWALD ging grondiger en uitvoeriger te werk; maar zijn reorganisatie of reconstructie van het 4^{de} evangelie kon aan BAUR evenmin behagen. Doch het gevolg dezer operatie was, dat de voorstelling van elken evangelist, op zich zelf genomen, alle kleur en individualiteit verliest, en bovendien de eenheid verbroken wordt. EWALD laat zóó doende Jezus de tegenstrijdigste dingen doen. Zoo bijv. is Jezus, volgens EWALD, in Galilea geheel verdiept in zijn werk; terstond daarop wordt hij in Judea gezien bezig te strijden tegen de hiërarchie. Jezus vermijdt opzien, en toch doet hij alles om opzien te baren. Jezus weet niet wat hij in Jeruzalem doen zal en toch gaat hij er heen. Door zulke tegenstrijdige voorstellingen wordt de moeilijkheid, bestaande in het verschil tusschen de synoptici en het 4^{de} evangelie, eerder vergroot dan verminderd.

WEIZSÄCKER had gepoogd de echtheid van het evan-

gelie, voor een groot deel altans, te redden, door den proloog te scheiden van de verhalen en het bestaan van twee schrijvers aan te nemen, van welke aan den een alles wat op den Logos betrekking had toebehoorde, de ander de verhalen zou geschreven hebben. Maar zulk een uitelkanderrukken is niet mogelijk, zegt BAUR. Want wáár vindt men den zekeren maatstaf om te bepalen wáár de evangelist, en wáár Jezus of liever de Logos in Jezus (zooals WEIZSÄCKER wil) gesproken heeft? WEISSE had, om de authenticiteit te redden, voor de verhalen een ander schrijver aangenomen dan voor de gesprekken. Maar BAUR toonde hem zijn inkonzekwentie aan, hierin bestaande dat hij aan een redacteur de taak opdraagt de verhalen en de gesprekken tot één geheel te verbinden. En tegen SEMISCH voert hij aan, dat de 4^{de} evangelist zeer goed de philonische leer met de godheid van Jezus als „Zoon Gods“ vereenigd kan hebben. Justinus M. kon niet van Johannes de Logosleer overgenomen hebben; want hoe was het mogelijk, dat die leer zoo lang, van Johannes tot aan Justinus, onbekend bleef? Daarbij komt dat de Logosleer bij Justinus niet geheel dezelfde is als de johanneïsche, nog niet zóó ontwikkeld; daar hij de woorden *πνεῦμα*, *δύναμις Θεοῦ* en *λόγος* nog door elkander gebruikt, waaruit dus opgemaakt zou moeten worden, dat het 4^{de} evangelie jonger is dan het geschrift van Justinus. Het verschil tusschen Justinus en het 4^{de} evangelie is niet te vereffenen,¹¹² Justinus gebruikt uitdrukkingen als deze: *σαρκοποιεῖσθαι*, *σωματοποιεῖσθαι*, *ἄνθρωπος γένεσθαι*, terwijl Johannes spreekt

van een *σάρξ γένεσθαι*. Eerder is bij Justinus te denken aan den invloed der synoptici en van het O. T., zóó bijv. is *πρωτότοκος* niet johanneïsch, maar aan Spreuk. VIII: 21 volgg., zóó zelfs *μονογενής* aan Ps. 22: 9 vlg. ontleend. Het duidelijkst is de invloed van Matth. XVIII, 3 op Justinus, bij het gebruik van het woord *ἀναγεννηθῆναι* in plaats van het johanneïsche *ἄνωθεν γεννηθῆναι*. — Waarom heeft ook Justinus het evangelie van Johannes, indien hij het heeft gekend, niet meer gebruikt? Wat toch wel vreemd is, daar hij voor zijn chiliasme, voor zijne aanhalingen uit het O. Testament en voor zijn gevoel van het paaschlam als type van Kristus steun had kunnen vinden bij het 4^{de} evangelie.

Maar maakt men den schrijver van het 4^{de} evangelie niet tot een falsarius — zoo vroegen DE WETTE, WEISSE en anderen — als men stelt dat hij zijn geschrift op naam van den apostel Johannes uitgegeven heeft? Dit zou het geval zijn, antwoordt BAUR, als de schrijver in den tijd der gebeurtenissen had geleefd, zoodat hij de zaken beter had kunnen weten; maar niet, als men dien schrijver een eeuw later plaatst. Bovendien moet de bekentenis, dat de schrijver een falsarius is, bij de vaststelling van het kritiesch oordeel de laatst beslissende regel zijn.

Moet het echter niet onwaarschijnlijk geacht worden — zooals DE WETTE meende — dat de kristelijke oudheid één geschrift zal aangenomen hebben, 't welk in zoovele punten van de synoptici afweek zonder door een apostolische auctoriteit geheiligd te zijn? Hierop antwoordt BAUR: de

kristelijke oudheid heeft, zooals bekend is, zeer veel als apostoliesch aangenomen wat het blijkbaar niet was. Stelt men a priori vast, dat de oude kerk zonder bewijs niets als apostoliesch zal aangenomen hebben, dan is men in zijn kritiek bevooroordeeld; men zal de bezwaren niet laten gelden, maar er over heen stappen ten gunste van de oudheid.

Nog een ander bewijs voerde men aan voor de echtheid van het vierde evangelie, ontleend aan het bestaan der johanneïsche brieven, die in allen gevalle een sterke overeenkomst met het 4^{de} evangelie verraden. Men redeneerde daarbij aldus. Neemt men eenmaal aan dat de brieven, die op naam van den apostel Johannes gaan, werkelijk van hem zijn, dan dwingt ons de in 't oog vallende overeenstemming, wat de leer betreft, tusschen het evangelie en de brieven, dat ook het eerste van de hand des apostels is. Zóó GRIMM¹¹³; daartegen ZELLER¹¹⁴ en HILGENFELD.¹¹⁵ BAUR (theol. Jahrb. 1848 t. a. p.) ziet in de overeenkomst tusschen beide geschriften geen bewijs voor de identiteit van beider schrijvers, maar van navolging van dien aart, dat men daarbij noodzakelijk aan een ander schrijver denken moet. De briefschrijver toch ontwikkelt geen enkel aan het evangelie ontleend denkbeeld zelfstandig. Ook wat den vorm betreft, staat de briefschrijver tot den evangelist in een betrekking van afhankelijkheid. Daartoe behoeft men den brief slechts in te zien en lette men o. a. op den aanhef, op de uitdrukking: het water en het bloed, 1 Joh. V: 6 vlg., op de leer der

parousie II: 8, 18 en van den *ίλασμός*. Den briefschrijver — zegt BAUR — ontbreekt het konkreete, de frissche kleur van het werkelijk leven. De teederheid en innigheid der johanneïsche schrijfwijze is in weekheid en 'flauwheid ont-aard; waarom men ook opgemerkt heeft dat de schrijver teekenen van ouderdom en verval draagt. Het gansche karakter der brieven toont dat de schrijver zich in een vreemd persoon ingedacht en dezen nagevolgd heeft. Zóo wordt verklaard het gebrek aan levendige polemiek; want wie de tegenstanders zijn, kan men uit de algemeene benaming: *ἀντίχριστοι* II, 18 niet te weten komen. Geheel anders schetsen Paulus en de 4^{de} evangelist den strijd met hun tegenpartij. Vraagt men naar het algemeen karakter van den eersten brief, praktiesch is zijn richting, en het motief tot schrijven is het *οὐχ ἁμαρτάνειν*. Meer in 't bijzonder heeft de brief montanistische gedachten. Vandaar de leer, dat de gemeente moet zijn eene *virgo vera pudica sancta*, evenals Tertullianus (de monog. cap. 3) zegt; vandaar dat de kristenen genoemd worden *πνευματικοί*; vandaar eindelijk de onderscheiding van zonden die vergeven kunnen worden en van doodzonden. Evenals Tertullianus (de pudic. cap. 2) drie hoofdzonden onderscheidt: afgoderij, moord en echtbreuk en hoererij (*πορνεία*), zóo doet ook de briefschrijver. — De zoogenaamde eerste brief van Johannes is dus een na-apostoliesch geschrift en kan daarom voor de eenheid van het vierde evangelie niet als bewijs gelden. Eveneens is het met den tweeden en derden brief gesteld. ¹¹⁶

Een gewichtig argument, zooals de lezer zich zal herinneren, door BAUR tegen de echtheid van het 4^{de} evangelie aangevoerd, was ontleend aan de kerkelijke berichten over de paaschviering in de tweede eeuw. Maar daarover waren niet allen het met hem eens. Laat ons zien, hoe BAUR zijn gevoelen tegen mannen als BLEEK, HAUF, WEITZEL en STEITZ verdedigde ¹¹⁷ Doch eerst iets over den strijd zelf. De strijd in de tweede eeuw liep hierover, of de Kristenen, evenals de Joden, het paaschfeest op den 14^{den} der maand Nisan voordurend vieren moesten, of zich daarvan onthouden. Daardoor ontstonden twee partijen: zij die aannamen dat Jezus zelf het paaschlam op den 14^{den} gevierd had en het daarom ook op dien dag bleven vieren; zij worden kortheidshalve *οἱ τηροῦντες* of ook de *quartodecimans* genoemd. De anderen daarentegen beweerden dat Jezus op den 14^{den} niet het paaschlam gegeten, maar dat hij toen als het ware paaschlam gestorven was; dezen vierden dus den 14^{den} Nisan niet, en heetten *οἱ μὴ τηροῦντες*. Blijkens EUSEBIUS (H. E. IV, 26) barstte daarover een strijd uit te Laodicea (170), welke zich op nieuw verhief onder de bisschoppen van Klein-Azie (164 en 190). De *τηροῦντες* d. z. de joodsch-kristelijken beriepen zich op Mattheus (*Σηγοῦτο Ματθαῖον οὕτως λέγειν*) maar: „ten onrechte“, zeide APOLLINARIS in zijn eerste fragment in het Chron. paschale (*ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ*) en beriep zich daarvoor op het gezach van den vierden evangelist in zijn tweede fragment t. a. p. (*τὸ ἀληθινὸν πάσχα*). APOLLINARIS behoorde dus tot de *μὴ τηροῦντες*. Tegenover hem

stonden de andere klein-aziatische bisschoppen, onder de-
zen ook POLYCRATES, gelijk vroeger reeds POLYCARPUS,
die zich beriepen op het voorbeeld van den apostel Jo-
hannes. Zooveel over het hoofdpunt van dezen strijd.

De kwestie nu onder de genoemde exegeten liep over
den eigenlijken stand der partijen in de oude kerk. Men
splitste zich in tweederlei gevoelens. Daar waren er die
elken strijd tusschen de partijën der oude kerk, en wat
daarmee samenhangt, ook tusschen de synoptici en de
evangelien trachtten weg te nemen, zooals BLEEK, WEIT-
ZEL en STEITZ. De anderen daarentegen deden het verschil
duidelijk uitkomen, zooals BAUR en anderen. BLEEK
meende, dat Johannes zeer goed met zijne klein-aziatische
mede-kristenen het paaschfeest kon gevierd hebben op de
joodsche wijze, al was hij overtuigd, dat Jezus op een
ander dag, reeds vroeger, gestorven was; daar het om de
bepaling van den dag niet te doen was. Zoodoende zou
dus Johannes de schrijver van het 4^{de} evangelie kunnen
blijven. Daartegen brengt BAUR in, dat volgens getuige-
nis van Polycrates de strijd wel degelijk liep over de
bepaling van den dag. — WEITZEL en, in navolging van
hem, ook STEITZ trachtten te bewijzen dat ook Apollinaris
een quartodecimaner was, en dat er tusschen de gemeenten
van Klein-Azie geen strijd bestond, zoodat ook de andere
klein-aziatische bisschoppen één lijn met elkander trokken
en zij allen stilzwijgend een gunstig getuigenis voor de
echtheid van het 4^{de} evangelie aflegden. Zij onderscheidden
daartoe tweederlei soort van quartodecimaners; de ketter-

sche en de kerkelijke (orthodoxe); de eersten zouden het paaschfeest op de joodsch-kristelijke wijze, de anderen, waaronder Apollinaris en de andere bisschoppen, ook op den 14^{den} Nisan gevierd hebben; maar niet omdat Jezus het, volgens de synoptici, op dien dag gevierd had, maar omdat Jezus, na op den 13^{den} den laatsten maaltijd gehouden te hebben, volgens den 4^{de} evangelist, op den 14^{den} als het ware paaschlam aan het kruis gestorven was (*ἡ εἰς τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ πατρὸς θεοῦ*, zegt Apollinaris), De polemiek van Apollinaris zou dus niet de quartodecimaners in 't algemeen, maar alleen de joodsch-kristelijke overdrijvers gegolden hebben. WEITZEL wilde den strijd niet van zoo groot belang geacht hebben, als of het om de autonomie van het kristendom tegenover het jodendom te doen ware geweest. Terwijl de ééne partij — zóó beweerde hij — buiten de kerk stond, waren de beide partijen in de kerk slechts over dit ondergeschikte punt strijdende, of men op den 14^{den} Nisan d. i. op den sterfdag van Jezus, dan op den opstandingsdag, die altijd op een zondag viel, de vasten eindigen en den vrolijken feestdag vieren zoude. Tegenover deze beweesing toont nu BAUR aan, dat het bestaan van zulk een middenpartij historiesch niet is aan te wijzen.

Nog beslister verzette hij zich tegen het gevoelen van STEITZ. Deze had nl., om de meening van WEITZEL betreffende de paaschviering der Klein-Aziaten te handhaven, al het gewicht gelegd op den 14^{den} Nisan, als den sterfdag

van Jezus, en beweerd dat het bij de paaschviering voornamelijk het lijden en sterven van Jezus gold, in zoover dit het tijdstip was, waarop de vasten ophielden, het eigenlijk feest begon, en de droefheid verkeerde in blijdschap. Daartegen stelt BAUR als zijn gevoelen vast, dat de hoofdzak der feestviering geheel iets anders gold. Immers de kerkelijke getuigenissen doen ons dit altans duidelijk zien, dat de Klein-aziaten vóór alles de herinnering wilden vasthouden aan den laatsten avond, waarop Jezus met zijne jongeren aangezeten had. Evenzoo als hij toen met hen een *δειπνον* gehouden had, zoo was ook de maaltijd, welken zij op de *ἀσπίαι* lieten volgen, ingericht ter herinnering aan die laatste samenkomst. Daarom alleen waren zij zoo gehecht aan den 14^{den} Nisan. De dwaling — zegt BAUR — door STEITZ begaan, is hierin gelegen, dat hij de paaschviering der Klein-aziaten te veel afmeet naar de luisterrijke wijze van viering der latere katholieke kerk. Integendeel moet men hier aannemen, dat de klein-aziatische gemeenten de paaschviering in haar eenvoudigen vorm bewaard hebben, zooals de eerste jongeren die gehouden hadden. Dit was het karakter van het feest in de Oostersche kerk. Tegenover haar stond de Westersche, die het paaschfeest tot een ganschen cyclus van feestdagen uitbreidde, terwijl daarentegen de Klein-aziaten zich nauwgezet aan den eenen dag, den 14^{den} Nisan hielden, zooals ook Epiphanius (haer. 50, 1) getuigde: *ἀπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι*. Daarom waren zij er ook ver van verwijderd, zich onledig

te houden met afgetrokken beschouwingen over het door den dood van Jezus voltrokken werk, zooals STEITZ beweerd had. In plaats dat hun de 13^{de} Nisan een vreugdefeest was, vierden zij dien dag met stillen weemoed. Een rein godsdienstig gevoel, ware piëteit lag daarbij ten grondslag, zooals uit het schrijven van Polycrates blijkt.

Dezelfde Polycrates moet ook verder geraadpleegd worden, als wij willen weten, of de strijd over het paascheest van veel gewicht was dan niet, en of het verschil daarover bestaande, diep in de godsdienstige meeningen ingreep, ja dan neen. 't Is hier alweder STEITZ, die zich beroepende op Irenaeus en Melito beweerde dat het verschil tusschen de westersche en oostersche kerk slechts van rituëelen aart was. Daarop antwoordt BAUR: alleen rituëel zou het dan geweest zijn, wanneer beide kerken den dood van Jezus op den dag van het paaschmaal gezet hadden, en er slechts een verschil bestond over de bepaling der week. Nu echter is het dogmatische van het rituëele niet af te scheiden, en betref de strijd wel degelijk het godsdienstig geloof der eerste kristenen. Een bewijs daarvoor is ook, dat Polycrates aan dien strijd, volgens zijn eigen getuigenis, groot gewicht hechtte.

De bewijzen door BAUR voor zijn gevoelen aangaande het 4^{de} evangelie aangevoerd is door de latere onderzoekingen, niet alleen in Duitschland maar ook in andere landen bevestigd geworden. ¹¹⁸ Inzonderheid trekt hier het ver-

dienstelijk werk van Prof. SCHOLTEN¹¹⁹ onze aandacht. Zich aansluitende aan de door BAUR gegevene beschouwingen van het dogmatiesch en onhistoriesch karakter van den evangelist, komt hij tot hetzelfde resultaat, nl. dat dit geschrift niet vóór het jaar 140 n. Chr. kan vervaardigd zijn. De bewijzen door BAUR aangebracht voor het onhistoriesch karakter breidt de Schrijver aanmerkelijk uit. Uitvoerig wijst hij aan, dat het bovennatuurlijk karakter of het verschil met de sijnoptici of de vorm der verhalen of andere kenteekenen genoegzaam aantoonen dat dit evangelie geen getrouwe mededeeling der feiten bevat, maar met de geschiedenis in strijd is. Derhalve kan de bron waaruit de evangelist geput heeft noch de autopsie noch de mondelinge traditie zijn. De argumenten van aanschouwelijkheid der verhalen en van kunstmatigheid der redenen door NEANDER e. a. aangevoerd voor den apostolischen oorsprong van het evangelie worden door SCHOLTEN gebruikt ten nadeel van de authentic. Want — zegt hij — de menigte détails bij den 4^{den} evangelist voorkomende zijn van dien aart dat zij door de mondelinge overlevering niet bewaard kunnen worden. Alleen de ooggetuige of de verdichter kan ze leveren. Maar daar het nu eenmaal gebleken is dat wij hier niet op historiesch gebied staan, zoo blijft er niets anders over dan te stellen dat de schrijver opzettelijk van de historische overlevering is afgeweken, ofschoon hem die overlevering voor zijn vrije compositie toch nog menig punt van aansluiting aanbod. Zooals wij hieruit kunnen zien, is SCHOLTEN door zijne kritische onderzoekingen tot hetzelfde resultaat geko-

men, als BAUR. Moge hij al in enkele bijzonderheden van hem afwijken, zooals in de bepaling van het doketiesch karakter van den evangelist (bladz. 120 vlg.), hoewel hij betreffende het gnostiesch karakter van den evangelist zich tegenover HILGENFELD en aan de zijde van BAUR plaatst (bladz. 95, 151); op de hoofdzaak doet dit geen afbreuk. Integendeel tracht ook SCHOLTEN, op het voetspoor van zijn grooten voorganger, de plaats aan te wijzen welke de 4^{de} evangelist in de ontwikkeling van de denkbeelden zijner eeuw inneemt en wijst (bladz. 453 vlg.) achtereenvolgens op de vier voornamen verschijnselen: de gnostiek, het ultrapaulinisme van Marcion, het montanisme en den paschastrijd.

Tegen de bovengenoemde bewijzen door BAUR geleverd om op inwendige gronden de waarde en het ontstaan van het 4^{de} evangelie te bepalen, is tot nog toe niets ingebracht dat, wél beschouwd, de kracht dier bewijzen vermocht te ontzenuwen.

Daarom is men in den laatsten tijd begonnen, langs een geheel anderen weg het werk van den geliefden disciepel des Heeren in bescherming te nemen. Het rustig en ernstig onderzoek is verstoord door aanvallen op de buitenwerken, door de zoogenaamde uitwendige kritiek. Op het gezach van oude schrijvers tracht men de verkregene resultaten der historische kritiek van al haar waarde te berooven. Dit is het doel der nieuwere apologeten: TISCHENDORF,¹²⁰ HOFSTEDE DE GROOT,¹²¹ RIGGENBACH,¹²² ZAHN¹²³ en anderen. Sommigen hunner, zooals DE GROOT, beroepen

zich daarbij niet zoo zeer op de katholieke schrijvers als wel op de oude gnostieken. Maar hunne bedenkingen zijn naar ons inzien weêrlegd door ZELLER,¹²⁴ VOLKMAR,¹²⁵ HILGENFELD,¹²⁶ OVERBECK¹²⁷ en ten onzent door SCHOLTEN¹²⁸ en MATTHES.¹²⁹

Wij gaan, wat door laatstgenoemde critici tegen die bedenkingen is aangevoerd, in eenige punten samenvatten. 1. De getuigen voor het 4^{de} Ev. zijn niet zoo oud als men beweert. — Dit geldt van de Ophieten, die volgens het getuigenis van IRENAEUS¹³⁰ veel later moeten bestaan hebben dan Valentinus, zoodat deze zich op hen niet heeft kunnen beroepen. Deze zelfde Valentinus kwam, zooals IRENAEUS t. a. p.¹³¹ vermeldt, ten tijde van den bisschop Hyginus d. i. 140 n. Chr. te Rome, bloeide onder Pius (145) en bleef dáár tot op Anicetus 151—161, een tijdlang te gelijk met Polykarpus. Volgens deze opgave kunnen dus de geschriften van zijne volgelingen, Ptolemaeus en Heracleon, en in 't algemeen het ontstaan der vele valentiniaansche sekten niet vóór het jaar 170 en waarschijnlijk nog wel eenige jaren later gesteld worden, alzoo denzelfden tijd waarin ook bij de kerkelijke schrijvers de eerste sporen van bekendheid met het johanneïesch evangelie gevonden worden. Want dat de beide genoemde Valentinianers tot dien lateren tijd hebben behoord, getuigen TERTULLIANUS¹³² en IRENAEUS¹³³ met duidelijke woorden. Ptolemaeus was een tijdgenoot van Irenaeus. Heracleon, van nog jonger datum, was ter nauwernood aan Irenaeus bekend en meer een tijdgenoot van Origenes en van Hippolytus¹³⁴, in het

eind der tweede en het begin der derde eeuw. — Ook de pseudo-klementinische Homiliën, het geschrift van Celsus (ὁ ἀληθῆς λόγος), de apokryfe evangeliën en de Acta Pilati worden door de hedendaagsche apologeeten veel te vroeg gesteld. Het eerstgenoemde geschrift is, zooals uit een vergelijking van beider inhoud blijkt, jonger dan de Recognitiones¹³⁵ en behoort hoogst waarschijnlijk in de tweede helft der tweede eeuw te huis. Ook Celsus heeft omtrent dienzelfden tijd geleefd. Wel bewijzen de woorden van Origenes aan het slot van zijn werk (contra Celsum VIII, 76) tot Ambrosius gericht (aangehaald door BAUR KG. I 2^e Ausg. S. 384 nt. en SCHOLTEN Get. bl. 108) niet, dat Celsus toen nog leefde; daar hij integendeel elders (Praef. 4) uitdrukkelijk verklaart, dat Celsus „reeds en lang dood“ was. Maar hier moet worden gelet op hetgeen ZELLER¹³⁶ in 't midden heeft gebracht; nl. de vermelding bij Origenes (t. a. p. V, 62.) dat Celsus nog de Marcelliners heeft gekend, wier stichter Marcellina eerst ten tijde van Anicetus, dus na 150 (Iren. I, 25, 6) te Rome kwam en dat hij (Orig. VIII, 69) gewag maakte van een langdurige vervolging tegen de kristenen, hoogstwaarschijnlijk dezelfde welke onder Markus Aurelius plaats gehad heeft. Om deze redenen kan men vrij zeker aannemen, dat het geschrift van Celsus niet van vóór 't jaar 170 dateert. Voor den hoogen ouderdom der apokryfe evangeliën beroept men zich ten onrechte op Justinus en, wat de Acta Pilati betreft, dezen behooren tot het laatst der vierde of het begin der vijfde eeuw.¹³⁷ Ook de brief

aan Diognetus, ten onrechte aan Justinus Martyr toegekend, behoort tot een latere periode; omdat de denkbeelden, daarin vervat betreffende den Logos, tot een meer ontwikkeld standpunt behooren, een standpunt waarop het kristendom nauwer met de grieksche filozofie dan met het jodendom verbonden was. Het bewijs ontleend aan de oudheid der getuigen voor de authenticiteit van het 4^{de} evangelie is daardoor vervallen.

2. Wat de Kerkvaders van de ketteren verhalen betreffende aanhalingen uit het johannes-evangelie, dat geldt niet de oudere leden dier sekten, maar hunne tijdgenooten. Zóó bijv. bericht Hippolytus van de Ophieten, die hij te Rome ontmoet had, en dus zijne tijdgenooten, dat zij zich bij hunne redeneeringen van vele plaatsen der evangeliën, ook van het johannes-evangelie bedienden. Irenaeus maakt onderscheid tusschen den ouderen Valentinus en de leer der Valentinianen, het „frequentissimum collegium“ van zijn tijd en bedoelt dezen, niet genen, als hij gewaagt van aanhalingen uit het N. Verbond (Adv. haer. I, 8, 5). Niet anders moet geoordeeld worden over hetgeen Hippolytus, Tertullianus en Eusebius van de Montanisten verhalen. Zij hebben daarbij alleen de Montanisten van hun tijd op het oog. Spreken zij van de oudere Montanisten, zooals Eusebius (H. E. V: 16—19) doet, dan komt de naam van parakleet er niet eens in voor; geen enkele plaats, 't zij direkt of indirekt, wordt uit het 4^{de} evangelie aangehaald, de geest heet altijd πνεῦμα. Dus ook in dit opzicht leveren de getuigenissen der oude schrijvers geen

waarborg voor het vroegtijdig bestaan der kanonische geschriften. —

3. Doch, ook al zijn de getuigen van ouden datum en al hebben de latere Kerkvaders uit dezen geciteerd, dan bewijzen hunne aanhalingen dikwijls nog niets voor het bestaan der kanonieke evangeliën; want de overeenstemming is vaak een schijnbare of ook uit andere oorzaken te verklaren dan uit de afhankelijkheid dier oude schrijvers van de evangeliën. Gewoonlijk beweert men dat Valentinus zijn aeonen-stelsel aan den proloog van het 4^{de} evangelie moet ontleend hebben. Maar vooreerst komt het woord *αἰών* in een geheel verschillende beteekenis bij beide schrijvers voor; ten tweede is de leerwijze van beiden zóó uitéénlopend, dat bijv. van de dertig aeonen, welke Valentinus vermeldt, slechts zeven met dezelfde namen (*λόγος, μονογενής, ζωή, χάρις, ἀλήθεια, πλήρωμα, παράκλητος*) in het 4^{de} evangelie voorkomen. En zelfs dezen staan in het evangelie niet als namen van aeonen. Ook zijn deze uitdrukkingen niet het eerst door het johannesevangelie in het kerkelijk spraakgebruik gekomen, zij kunnen aan Philo of aan de overlevering ontleend zijn. Eindeijk wordt het woord *παράκλητος* bij Valentinus in een zin gebruikt, die zeer afwijkt van de beteekenis welke de 4^{de} evangelist er aan hecht. Zoo komt bij Barnabas (Ep. Cap. 12) de koperen slang, evenals bij Justinus (Dial. c. Tryph. Cp. 91) op een geheel andere wijze voor als Joh. III: 14. Evenmin is in den „Pastor“ van Hermas Sim. 9, 12 (waar *πόλη* staat) een zinspeling op Joh. X: 9

(θύρα) maar op Mt. V: 13; ook de kristologie is bij beiden zeer verschillend. Bij Papias (Eus. III, 40 § 3) wordt het woord ἀλήθεια gansch anders gebezigd als Joh. XIV: 6. Bij de Presbyters (Iren. V, 36, 1) hebben de woorden πολλὰὶ μοναὶ een tegenovergestelde beteekenis van Joh. XIV: 2 — De citaten in de Testamenten der XII Patriarchen kunnen aan het O. T. ontleend zijn, bijv. uitdrukkingen als Iam Gods (Jozef 19, Benj. 3) en opvaren ten hemel (Benj. 9), terwijl die van ééengeborene μονογενής niet, als bij Johannes, Kristus, maar, even als IV Ezr. 4: 58, het israëlitische volk aanduidt. — Wat de citaten en toespelingen bij Justinus M. betreft, de 4^{de} evangelist kan ze evenzeer uit Justinus, als deze uit het evangelie geput hebben. Stelt men dit laatste en houdt men het evangelie voor een apostoliesch geschrift, dus een halve eeuw vroeger vervaardigd dan de werken van Justinus; dan is het volstrekt onbegrijpelijk en daarom onaannemelijk dat zulk een ingrijpende leer als die van den vleesch- of menschgeworden Logos al dien tijd onbekend of althans onbesproken is kunnen blijven, zoodat de tusschen Johannes en Justinus levende schrijvers: Barnabas, Klemens, Hermas en Polycarpus er geen woord van hebben gerept.¹³⁸ Kan men dit redelijker wijze niet volhouden en wil men dan toch de prioriteit van het Johannes evangelie handhaven; welnu, dan is men genoodzaakt de vervaardiging er van niet lang vóór de geschriften van Justinus, dus ongeveer in het midden der tweede eeuw te stellen. In elk geval kan men uit de overeenstemming van deze beide schrijvers

niets voor de ouheid van het 4^{de} evangelie afleiden. De apologeeten gaan vaak te overhaast te werk bij het maken van gevolgtrekkingen. Uit het verschijnsel, dat zekere uitdrukkingen in Justinus' geschrift voorkomende alleen bij den 4^{den} evangelist teruggevonden worden, trekken zij terstond deze conclusie: dus zijn zij aan ons kanoniesch evangelie ontleend. Tegenover deze meening staat het algemeen bekende feit, dat vele andere evangelische geschriften in Justinus' tijd bestaan hebben die nu verloren zijn, maar die onzen schrijver tot bron kunnen gediend hebben. Dat wij de bij hem voorkomende uitdrukkingen alleen bij den 4^{den} evangelist lezen bewijst nog niet, dat ook Justinus ze alleen bij hem heeft kunnen lezen. Dit is bijv: het geval met zijn verhaal van den doop van Johannes en den doop van Jezus (Dial. c. 83 verg. met Joh. I: 20, 23). Hier is het duidelijk dat Justinus een evangelie voor oogen gehad heeft verschillend van ons 4^{de} evangelie. Voorts bevat het verhaal bij Justinus trekken die meer overeenkomst verraden met Lukas (III, 15) en Jesaja (XL: 3) dan met Johannes. Eveneens is Apol. I: 52 geen citaat van Joh. XIX: 37 maar óf van Apok. I: 7 óf een vrije aanhaling van Zach. XII: 10. Een zeer groote overeenstemming bestaat er schijnbaar, wat de beroemde plaats over de wedergeboorte betreft, tusschen Apol. I, 61 en Joh. III: 3—5. Maar het eerste gedeelte van de Justiniaansche sententie is eerder ontleend aan het hebreër-evangelie; tot dit vermoeden brengt ons de bijzonderheid, dat Homil. XI: 26 op dezelfde wijze als Justinus afwijkt van de woorden bij den

4^{den} evangelist, die wel niet de homilën noch het hebreërevangelie zal gebruikt hebben (zie SCHWEGLER *Nachapost-Zeitalter* I. 218 f.) Uit het verband met het volgende, waar Justinus zich voor zijn *λόγος* in 't algemeen op de apostolische traditie beroept, kan verder opgemaakt worden dat hij ook voor het tweede gedeelte zijner sententie dezelfde bron gebruikt heeft. Kunnen wij dit niet mathemathiesch bewijzen, omdat ons de vereischte gegevens ontbreken; dan blijft het toch een oppervlakkige wijze van doen om, daar wij de gemeenschappelijke bron van den 4^{den} evangelist en van Justinus niet kennen, nu dadelijk tot het niet-bestaan van die bron te besluiten. Over 't algemeen geldt hier wat ZELLER (t. a. p. S. 593 not.) in 't midden brengt. Hoe zeer men — zegt hij — op zijn hoede moet wezen om overal, waar twee geschriften in denkbeelden en uitdrukkingen overeenkomen, ook een wezenlijken samenhang aan te nemen, kunnen ons die parallelle plaatsen tusschen nieuwtestamentische en profane uitspraken leeren welke men in elken goeden commentaar vinden kan, bijv. Hand. V: 29 verg. met Plato *Apol.* 29, D. en Rom VIII: 28 verg. met Plato, *Republ.* X, 613 A. ZELLER heeft zich de moeite gegeven een lange reeks van parallellen tusschen den 4^{den} evangelist en Justinus op te sporen en ze te klassificeeren. Maar uit een nader onderzoek van die gelijklopende plaatsen blijkt, dat de gelijkvormigheid óf slechts toevallig is óf vaak in niets anders bestaat als in een overeenkomst van denkbeelden en uitdrukkingen die algemeen in de kristelijke wereld van dien tijd voorhanden

waren óf slechts aangenomen kan worden met voorbijzien van den samenhang der woorden, die wèl bezien aan de overige uitdrukkingen een geheel anderen zin geven. Zóó blijkt het vaak, dat juist het karakteristieke van de woorden van den eenen schrijver bij den ander gemist wordt: bijv. de bij Joh: X: 18 aanwezige woorden *ἐξουσία θεῖναι τὴν ψυχὴν, λαβεῖν τ. ψυχὴν* worden in de parallel bij Justinus Ir. c. 100 niet gevonden. Mogen er behalve deze schijnbare gelijkheid nog andere punten van overeenstemming tusschen het 4^{de} evangelie en de geschriften van Justinus overblijven, dit bewijst niets tegen de mogelijkheid dat het 4^{de} evangelie eerst later is ontstaan. Immers dit maakt de groote waarde van een geschrift als het 4^{de} evangelie uit, dat het van lang bestaande toestanden en gistende denkbeelden gebruik maakte en als de rijpe vrucht eener veeljarige geestelijke ontwikkeling voor den dag gekomen is. Juist de betrekkelijke verwantschap met de geschriften van Justinus heeft het ontstaan van het 4^{de} evangelie mogelijk gemaakt.¹³⁹ En merkt men dan nog in dit evangelie een vooruitgang op in de ontwikkeling der denkbeelden van Justinus, zoo versterkt ons dit in het gevoel betreffende zijn posterioriteit.

4. Nog moet hier in aanmerking genomen worden dat de verklaringen der Kerkvaders niet altijd te vertrouwen zijn. Kritiek moet hier uitgeoefend worden. Zelfen hebben zij dit niet gedaan. Het ontbrak hun ten eenenmale aan historischen zin.¹⁴⁰ Zij werden in hunne beschouwingen door dogmatiesch belang gedreven. De ge-

schriften die naar hun meening een apostolischen geest ademden, noemden zij apostoliesch, de anderen werden door hen als kettersch verworpen. Bij het onderzoek naar de echtheid der op naam der apostelen in omloop zijnde geschriften gingen zij met de overlevering te rade¹⁴¹ en hielden zich aan het gezach van Rome, en Rome had er belang bij dat zijn gezach geeërbiedigd werd; omdat het zijn waardigheid van hoofd der katholieke kerk wenschte te handhaven. Van den onkritischen zin der kerkvaders hebben wij meer dan één bewijs. Volgens Irenaeus (Adv. haer. V: 30, 3) zouden er tusschen het vervaardigen van de Openbaring en van het evangelie van Johannes, geschriften van zoo verschillende richtingen, slechts twee jaren verlopen zijn. Clemens (bij Euseb. H. M. VI, 14 § 3) verhaalt dat Markus tijdens het verblijf van Petrus te Rome zijn evangelie geschreven heeft, in strijd met het bericht van Irenaeus die zegt dat het evangelie eerst na den dood van Petrus vervaardigd is. Tertullianus¹⁴² onderstelt dat Marcion het evangelie van Johannes gekend en verworpen heeft, geheel in strijd met hetgeen hij van Marcion's handelwijze meent te weten.¹⁴³ Elders beweert hij dat het boek Henoch een ante-deluviaansch geschrift is¹⁴⁴

5. Het moet voor louter apriorisme gehouden worden, als men, om een nieuw bewijs voor de oudheid van het 4^{de} evangelie te winnen, beweert dat Valentinus voor zijn stelsel dat evangelie wel moet gebruikt hebben, „omdat hij anders geenerlei schijn van kristendom aan zijn stelsel zou hebben gegeven,“ of wanneer men uit het be-

staan van valsche evangeliën opmaakt, dat er daarom vroeger echte evangeliën moeten geweest zijn, naar welke genen gemaakt werden. ¹⁴⁵

6. Bij het wegen van de getuigen wordt met recht beweerd dat de oude schrijvers, bijv. Hippolytus de woorden *φησιν* en *φασιν* pro miscue gebruikten, zoodat het niet zeker is of zij Basilides en Valentinus of wel de veel later levende Basilidianen en Valentinianen bedoeld hebben. En waar zij onderscheiden, zooals Irenaeus ten aanzien van Valentinus en zijn school, dáár blijkt het dat wel de leerlingen van later tijd, maar niet Valentinus zelf met onze kanonische evangeliën bekend zijn geweest. Hierdoor vervalt ook dit bewijs voor de oudheid van het 4^{de} evangelie. ¹⁴⁶

7. Hetgeen verder door de apologeeten ten gunste der kanonische evangeliën aangevoerd wordt, berust op verwarring van de begrippen *τὸ εὐαγγέλιον* en *τὰ εὐαγγέλια* in den zin van onze vier kanonische evangeliën (zie het bericht van Eusebius H. E. IV, 7 dat Basilides 24 boeken op het evangelie geschreven heeft) of op misverstand, bijv. van de uitdrukkingen *ὡς γέγραπται* bij Barnabas en *ἀπομνημονεύματα* bij Justinus. Met het eerste wordt het o. testament gewoonlijk geciteerd; het laatste is de titel van geschriften, wier vervaardigers onbekend zijn. ¹⁴⁷

8. Eindelijk: al hebben de kerkelijke schrijvers het 4^{de} evangelie gekend blijkens de gelijkkluidende uitdrukkingen, dan volgt daaruit nog niet dat zij het aan

den apostel Johannes toegeschreven hebben.

Om deze redenen, die nog niet weerlegd zijn, achten wij de bewijzen door de moderne apologeten voor het 4^{de} evangelie aangevoerd ontoereikend. Nu hebben wij nog niet eens gebruik gemaakt van het *argumentum e silentio*. En dit om de eenvoudige reden dat wij het overbodig en gevaarlijk houden: overbodig omdat, wanneer eenmaal de bewijzen vóór de authenticiteit wederlegd zijn, de bezwaren tegen ons gevoelen omtrent het 4^{de} evangelie reeds vervallen zijn, gevaarlijk omdat men er — getuige het voorbeeld van vele critici — te veel en dus niets mee bewijst. Bovendien leidt deze bewijsvoering niet eens tot het beoogde doel. Het voorbeeld der apologeten — want ook dezen maken er zich schuldig aan — kan ons dit leeren. Omdat, zeggen zij, ¹⁴⁸ de leerling van Johannes nl. Polykarpus, aan wiens voeten Irenaeus als kneep gezeten had, niets gewaagt van de onechtheid van het 4^{de} evangelie, is het ook niet onecht; daar hij dit wel zou hebben geweten. Even goed, ja met meer waarschijnlijkheid kan men het tegendeel staande houden; daar Irenaeus tegenover de ketteren, „*qui illam speciem non admittunt quae est secundum Joannis evangelium*” (Iren. adv. haer. III, 11), zich niet op Polykarpus beroept, ofschoon hij voor de apokalyps de presbyters wel als getuigen aanhaalt, zoo heeft hij er door zijn leermeester niets van gehoord. Daarom is het *argumentum e silentio* in den regel niet aan te bevelen. BAUR heeft er dan ook weinig gebruik van gemaakt en waarschuwt tegen al te

ligtvaardige gevolgtrekking.¹⁴⁹ In sommige gevallen echter kan dit soort van bewijs van dien aart zijn dat het volgens de regelen der kritiek met een positief bewijs gelijk staat, zooals ZELLER¹⁵⁰ terecht aanmerkt. Wanneer bijv. Justinus Apol. I. c. 15—17 getrouw aan zijne belofte, gezegden van Jezus te zullen aanhalen, die belofte ook vervult ten aanzien van al de drie synoptici maar juist van het 4^{de} evangelie zwijgt, wanneer Eusebius geen enkele uitspraak omtrent het 4^{de} evangelie van Papias opnoemt, ofschoon hij, waar het onze vier evangeliën geldt, al de berichten, bijv. ten aanzien van Irenaeus, Klemens en Origenes (zie ZELLER t. a. p. 653 en HILGENFELD Zeitschr. f. w. th. 1867 II S, 183) trouw verzamelt volgens een door hem (H. E. III, 3, 3) vastgestelden regel; dan is zulk een stilzwijgen bedenkelijk.¹⁵¹ Neemt men daarbij in aanmerking dat Papias bovendien over de boeken, zooals ook het 4^{de} evangelie er een was, met minachting zich uitlaat¹⁵² en dat Justinus in zijn Dialoog zich zoo niet had kunnen uitdrukken,¹⁵³ indien hij het 4^{de} evangelie als een geschrift van den apostel Johannes had gekend; dan kunnen wij met gerustheid vragen: is het waarschijnlijk dat zij het 4^{de} evangelie als een apostoliesch geschrift gekend hebben en is deze onbekendheid van hen niet een bewijs tegen de authenticiteit van het evangelie?

Maar behalve deze zijdelingsche bewijzen hebben wij ook meer rechtstreeksche getuigen tegen den apostolischen oorsprong van het hier besproken evangelie. Reeds BAUR heeft gewezen op de tegenspraak der Alogi. Latere onderzoekingen

hebben geleerd dat zij geen ketters waren maar katholieken, die niet om dogmatische redenen het 4^{de} evangelie verwierpen maar op exegetische gronden, omdat het met de heerschende historische traditiën, bepaaldelijk met de synoptici in strijd was.¹⁵⁴ Maar ook al kan de dogmatische bevangenheid van deze bestrijders van het Logos-evangelie niet gansch en al weggecijferd worden, dan verraadt toch de wijze, waarop Irenaeus dit evangelie in bescherming neemt, het gebrek aan historischen zin. Niet op historiesch-kritische gronden, maar in 't belang der katholiciteit namen zij het 4^{de} evangelie als apostoliesch geschrift aan.¹⁵⁵ Behalve de Alogi, bestreden ook de Montanisten het 4^{de} evangelie; want op dezen heeft Irenaeus het oog.¹⁵⁶ Van wege die bestrijding, gaven dan ook de latere kerkelijke schrijvers van het einde der tweede en den aanvang der derde eeuw: de vervaardiger van Joh. XXI, de roomsche schrijvers van den kanon in het fragment van Muratori, de zoo even genoemde Irenaeus, Klemens, Tertullianus en Origenes zich alle moeite, om den apostolischen oorsprong van dit veel betwiste evangelie te bewijzen. Dit zou niet noodig zijn geweest, indien Johannes, de disciepel dien de Heer lief had, algemeen als de schrijver van dit boek had bekend gestaan. En de schrijver van het aanhangsel op den brief aan Diognetus had na het midden der tweede eeuw de Logosleer van het 4^{de} evangelie niet opzettelijk in bescherming behoeven te nemen, wanneer zij reeds zoolang als het werk van een der zuilen-apostelen in de kerk bekend gestaan had. Men zal toch wel niet kunnen beweerden dat het 4^{de} evangelie langen

tijd heeft kunnen bestaan, zonder gekend en gebruikt te worden. Een werk van zoo groot innerlijke waarde had even spoedig naam gemaakt als de brieven van Paulus, vooral wanneer het afkomstig was van den apostel Johannes, het gevierde hoofd der klein-aziatische gemeente. Met HOFSTEDÉ DE GROOT (t. a. p. 1866, bladz. 491 vlg.) te zeggen dat de Gnostieken vroeger dan de kath. schrijvers zich op het gezach van de schrijvers van het n. testament beroepen hebben, dat de katholieken zich tot staving hunner leer bij voorkeur óf tot het o. testament óf tot de mondelinge traditie bepaalden, omdat de exegese toen nog niet vaststond enz., dit gaat niet op. Want vooreerst hebben de kath. schrijvers zich wel degelijk op het n. testament beroepen, zooals het voorbeeld van Apollinaris in zijn geschrift tegen de Montanisten ten aanzien van de Apokalyps aantoont (Euseb. H. E. V, 18, 7). Ten tweeden waren de Gnostieken evenzeer afkeerig van de kanonische geschriften, en hielden er daarom een eigen evangelie op na. Hun beroep op het o. testament bewijst altans, dat zij de levende prediking niet voldoende achtten, en daartoe tot het geschreven woord (het o. testament) de toevlucht namen. Om dezelfde reden zouden zij ook van de n. testamentische geschriften gebruik gemaakt hebben, wanneer zij bestaan hadden of als apostoliesch bekend geweest waren. Al wat toch maar eenigzins van de apostelen afkomstig geacht werd, werd door de katholieke kerk verzameld en in eere gehouden. Hoe is dan de anti-johanneïsche richting van vele katholieke schrijvers, met Papias en Hegesippus

aan het hoofd, te verklaren, indien zij zich daarvan bewust en met het 4^{de} evangelie als johanneïesch bekend geweest waren? Zulk een constant verzet bij de katholieke schrijvers tegen een der twaalf apostelen zou geheel in strijd zijn met den geest van dien tijd. Hoe men dan kan bewee- ren¹⁵⁷ dat zij, die Johannes' evangelie houden voor een geschrift des apostels, daarvoor een lange reeks van getuigenissen hebben, is ons een raadsel. Het onderzoek heeft ons, zonder „door een wijsgeerig stelsel verblind te zijn,“ geleerd, dat geen enkel der zoozeer geroemde getuigen onder de gnostieken iets wezenlijks ten voordeele van den johanneïschen oorsprong van het 4^{de} evangelie getuigt, terwijl de katholieke schrijvers vóór 't jaar 170 n. Chr., van wien wij dit het laatst zouden verwachten, het stilzwijgen bewaren.¹⁵⁸ Verbindt men nu hiermee het door BAUR op inwendige gronden verkregen resultaat, dat met den geheelen geschiedkundigen gang der kristelijke denkbeelden samenhangt, dan mogen wij beweerden dat de geschiedenis spreekt ten gunste van het gevoelen van BAUR. Juist de mislukte pogingen der tegenpartij om haar voor de echtheid te doen getuigen, hebben tot een tegenovergesteld resultaat geleid en de meening, dat het 4^{de} evangelie van het midden der tweede eeuw dagteekent, tot een nog hooger graad van waarschijnlijkheid gevoerd.

Nog een punt, ook door BAUR aangevoerd, is later meer toegelicht geworden, nl. de vraag, hoe het mogelijk was, dat het 4^{de} evangelie tot zijn zegsman den apostel Johannes heeft kunnen uitkiezen, die toch in de overlevering als een

man van geheel andere richting bekend stond? BAUR had daartoe gewezen op de verwantschap tusschen de apokalyps en het evangelie en voorts op de bestaande sage van Johannes als den disciepel dien de Heer lief had, waarvan de schrijver gebruik heeft gemaakt. Een nader onderzoek heeft dit bevestigd en geleerd dat langzamerhand in de aziatische gemeente, de verblijfplaats des apostels en tevens den zetel der helleensche beschaving, een andere voorstelling van den geliefden leerling zich gevormd had, waarvan de 4^{de} evangelist gebruik gemaakt heeft. Zóo is dus het 4^{de} evangelie in de traditie gegrond. ¹⁵⁹

Wij eindigen hiermee ons verslag van BAUR's beschouwingen over het vierde evangelie. Nu hij eenmaal het eigenlijk standpunt gevonden had, van waaruit hij zijne verdere kritische operatiën konde vervolgen, sprak het wel van zelf dat hij niet zou blijven rusten, maar zijn onderzoek ook tot de andere evangeliën, de synoptische, uitstrekken. Wij willen hem dus ook nog daarover hooren en vernemen, tot welke resultaten hij ten aanzien van deze gekomen is. Wij volgen de rangorde door BAUR aangegeven: eerst het evangelie van Lukas, daarna Markus, eindelijk Mattheus.

Het evangelie van Lukas. — Evenals het vierde evangelie — aldus vangt BAUR in een „Inleidend woord“ zijn beschouwing over het evangelie van Lukas aan — behalve een geschiedkundig ook nog een dogmatisch doel verraad, zóo heeft ook het evangelie van Lukas zijn eigenaardige bedoeling (Tendenz). Met recht heeft men beweerd

dat dit evangelie een pauliniesch geschrift is, en er op gewezen dat het om die reden ook gelijkenissen opgenomen heeft, welke bij de andere evangelisten te vergeefs gezocht worden, zooals van den verloren zoon en de parabel van den farizeër en tollenaar. Evenals hij in de Handelingen het verschil tusschen het petrinisme en paulinisme in de geschiedenis van de jeruzalemsche gemeente en van Paulus schildert, zóó doet ook hier dezelfde schrijver met betrekking tot de lotgevallen en daden van Jezus, wien hij het joodsch Messiasbegrip aanpast, maar met het doel om tegenover die opvatting der Joden zijne paulinische universeele begrippen aan den man te brengen. Hierop hadden reeds ZELLER ¹⁶⁰, SCHWEGLER ¹⁶¹ en de Saksische anonymus ¹⁶² gewezen.

Maar onmisbaar voor een goed verstand van het Lukas-evangelie achtte BAUR een vergelijking met het evangelie van Marcion, dat zooveel overeenkomst er mede had, ten einde op dit evangelie als den grondslag twee wezentlijk verschillende bestanddeelen te onderscheiden. Wat dus RITSCHL ¹⁶³ reeds gedaan had, dat voert hier BAUR stelselmatig door. Zodoende splitst hij zijn Verhandeling in deze twee deelen: eerst over het evangelie van Marcion, daarna over het kanoniesch evangelie van Lukas.

1. Het evangelie van Marcion als het kortere is hem het oudste van de twee. De meening reeds door sommige kerkvaders in het midden gebracht, dat Marcion het kanoniesch evangelie zou verkort hebben wordt weersproken door de opmerking, dat die deelen, welke Lukas meer heeft dan

Marcion, duidelijk blijken interpolatie's te zijn, op grond hiervan dat de weglating er van het verband niet verstoort. De grootere stukken: kindscheids-, doop- en verzoekings-geschiedenis, de gelijkenissen van den vijgeboom, den verloren zoon en de booze landlieden, de uittocht van Jeruzalem kunnen — volgens BAUR — niet weggelaten zijn om dogmatische redenen.¹⁶⁴ Andere plaatsen, van welke het niet zeker is of Marcion ze weggelaten heeft, kunnen hier niet in aanmerking komen. Voorts kan het ook niet bewezen worden, dat Marcion de gewoonte heeft gehad de paulinische geschriften te verminken. Men weet nu eenmaal dat de kerkvaders, van wege hun gebrek aan waren zin voor de kritiek, in dit opzicht partijdige beoordeelaars zijn. Het evangelie van Marcion is om deze redenen oorspronkelijker dan dat van Lukas. Ons Lukasevangelie bestaat dus uit twee wezenlijk verschillende bestanddeelen, uit een oorspronkelijken stam, waarbij eerst later door een andere hand meerdere niet onbeduidende stukken gevoegd zijn. Deze meerdere bestanddeelen hebben ieder hun eigenaardig karakter. Dit aan te toonen, moet hier voornamelijk het onderzoek uitmaken. Dit onderzoek leert, dat, wat men met recht als den paulinischen stempel van dit evangelie beschouwt, aan het oorspronkelijke toekomt. Duidelijk wordt dit vooral dan, als men het heterogeene daarvan verwijderd. Dit eigenaardig pauliniesch karakter van het oorspronkelijk Lukasevangelie springt in het oog, als wij het vergelijken: 1. met het evangelie van Mattheus, 2°. met het vierde evangelie.

Bij vergelijking met het evangelie van Mattheus komt zijn anti-judaïstiesch karakter uit, zoowel in de leer der vergeving van zonden, der vrije genade en barmhartigheid Gods, als ook in de geheele beschouwing van de persoon en het werk van Jezus, zijn macht over de démonen, zijn verblijf in het heidensch Samarië, enz. — Nog duidelijker komt het verschil tusschen Mattheus en Lukas uit in het tweede hoofddeel van dit evangelie, dat met h. XI: 51 begint. Een bijzondere gedaante verkrijgt nu het ev. van Lukas door de vermelding der zeventig jongeren, als nieuwen faktor, op welke de evangelist het een en ander uit het evangelie van Mattheus overbrengt, wat deze reeds vroeger had vermeld; zoodat wij nu op eens, zoo te zeggen, van den bodem van het joodsch-kristendom naar het pauliniesch overgeplaatst worden. Lukas gaat hier eklektiesch te werk en staat in een afhankelijke betrekking tot Mattheus. Uit 't een en ander, wat BAUR hier verder aanvoert, moet blijken dat Lukas niet, zooals DE WETTE en RITSCHL meenen, evenals Mattheus uit de traditie geput heeft; want hoe had hij dan, om maar iets te noemen, de Bergrede zóó kunnen verbrokkelen en sporadiesch teruggeven? Er blijft dus niets anders over dan te onderstellen dat hij Mattheus gekend en gebruikt, daaruit genomen, weggelaten en verplaatst heeft, wat hem voor zijn doel dienstig scheen. Men moet tot dit resultaat komen, als men ziet, hoe hij den hoofddraad, die door het geheele Mattheus-evangelie loopt, vasthoudt en bij het loslaten er van met de meeste konzekwentie en naar een vaste

methode te werk gaat. Een andere bron voor Lukas waren de Schriften van Paulus, zie Lukas XXII: 19, 20 vergeleken met 1 Kor. XI: 23—25.

Een vergelijking met het vierde evangelie leert dat Lukas den overgang vormt van de beide andere synoptici tot het vierde evangelie. Ook dit toont BAUR in bijzonderheden aan, welke tot deze drie hoofdpunten, die tevens de bekende verschilpunten tusschen de synoptici en het 4^{de} evangelie zijn, teruggebracht kunnen worden:

als het tooneel van Jezus' werkzaamheid vermeldt Lukas zoowel Galilea als Judéa;

wat de dogmatische beschouwing van de persoon van Jezus aangaat, hij heeft én de logosleer én de leer van den *υἱὸς Θεοῦ*;

het idealiesch en onhistoriesch karakter heeft hij gemeen met het 4^{de} evangelie.

2. Na alzoo het karakter van het oorspronkelijk Lukas-evangelie in eenige krachtige trekken geschetst te hebben, gaat BAUR over tot de vervulling van het tweede gedeelte zijner taak, nl. te onderzoeken, hoe het met die gedeelten gesteld is welke door een latere hand er aan toegevoegd zijn.

Het oorspronkelijk evangelie (van Marcion) was pauliniesch; maar de sterkstsprekende paulinische trekken zijn in het kanoniesch-evangelie verzacht door judaïstische toevoegsels, in den geest van de Handelingen der apostelen. Zulke judaïstische toevoegsels zijn: de eerste twee hoofdstukken, dat zijn: de geschiedenis van den Dooper, de besnijdenis, de eerstelingen in den

tempel, het stamregister en de woorden οὗ ἦν τεθραμμένος IV: 16. De overige invoegingen worden onderscheiden in:

plaatsen, waaraan men een anti-marcionitische strekking niet kan ontzeggen: VIII, 20. X, 22.

plaatsen, in welke paulinische denkbeelden bijzonder duidelijk uitgesproken worden: XIII: 28—30. XVII: 7—10.

judaïzeerend-luidende plaatsen, maar met het doel om beide partijen te verzoenen: de geschiedenis van Jezus' kindschheid, de intocht in Jeruzalem.

plaatsen, waaruit de verhouding der beide partijen wordt gekend: XV: 32^b en anderen.

plaatsen, welke alleen opgenomen zijn om de geschiedenis volledig te maken. Deze zijn vele, waaruit de afhankelijkheid van Lukas tegenover Mattheus blijkt.

Alleen in de kindsheids-geschiedenis, de gelijkenis van den verloren zoon en in 't verhaal XIII: 1—9 heeft Lukas een eigen bron gebruikt; maar in al 't overige heeft hij zich gehouden aan het Mattheus-evangelie in zijn tegenwoordigen vorm. De Inleiding van het evangelie, h. I: 1—4, die tevens op de Handelingen der apostelen doelt, bewijst dat vele geschriften reeds bestonden, maar dat de schrijver nu eens met een ander dan een geschiedkundig doel schrijven wil.

Het resultaat van BAUR's onderzoek is: het evangelie van Lukas in zijn tegenwoordigen vorm is een

geschrift opgesteld na het midden der tweede eeuw, met het doel om de strijdende partijen te verzoenen.

Het evangelie van Markus. — Met bijzondere belangstelling heeft BAUR dit onderwerp behandeld en verschillende verhandelingen daaraan gewijd, een bewijs, hoeveel hij van de nasporingen omtrent dit evangelie verwachtte voor de kennis van het ontstaan der kanonische evangeliën. Bij zijne onderzoekingen beantwoordt hij tevens de groote strijdvragen over de prioriteit van dit evangelie 't zij vóór Lukas alleen 't zij vóór Mattheus en Lukas, over den ur- of proto-Markus en over de hypothese van een zogenaamd Petrus evangelie. — Met het oog hierop verklaart hij al aanstonds, dat de kortheid en de eenvoudigheid van het ME. apriori niet beslissen kunnen noch voor de oorspronkelijkheid noch voor de afhankelijkheid; want de kortheid kan even goed het gevolg zijn van het streven van Mk., om een beknopte samenvoeging van de beide andere evangeliën te geven. Evenmin bewijst het neutraal karakter (Tendenzlose) van dit evangelie in tegenstelling van het joodsch-kristelijk MtE. en het universalistiesch LE. voor de oorspronkelijkheid van het ME.; want dit karakter kan ook een gevolg zijn van zijn verzoenend standpunt. Hoezeer ook afhankelijk van de beide andere, mist toch het ME. zijn zelfstandigheid niet, maar volgt een eigen plan.¹⁶⁵ Men zou dus een geheel valsch uitgangspunt nemen, zegt BAUR; indien men a priori vaststelde: het ME. moet òf geheel onafhankelijk van de beide andere

zijn, òf, indien afhankelijk, dan een epitomator zonder vastberaamd plan („Kritische Untersuchungen,“ bladz 549 vlg.)

Na deze inleidende opmerkingen laat de schrijver („Marcusevangelie,“ S. 4—110) een overzicht over den geheelen inhoud van het ME. in acht perikopen volgen en wijst bij elk daarvan de afhankelijkheidsbetrekking van het ME. aan tot Luk. en Mt. Ook na dit onderzoek erkent BAUR: „op zich zelf kan de mogelijkheid gesteld worden, dat zoowel Markus de bron van Lukas, als Lukas de bron van Markus is.“ Doch tegen het eerste pleit, dat Markus in zijn geheel te weinig oplevert dan dat uit hem zulk een eigenaardig gekleurd evangelie, als Lukas is, kan vervaardigd worden. Om dit bezwaar uit den weg te ruimen en de prioriteit van Mk. te kunnen volhouden, was HILGENFELD in zijne onderzoekingen over Justinus ¹⁶⁶ tot de ontdekking gekomen dat zijne aanhalingen uit het ME. een ander evangelie onderstelden dan ons kanonische, een evangelie dat op vrijer standpunt stond dan het MtE., maar nog niet zooals het LE. met het jodendom gebroken had, en dus een plaats innam midden tusschen Mt. en Lk., den overgang vormende tusschen beiden. Ons kanonisch ME. is dus volgens deze meening niet het oorspronkelijke, maar daaruit zijn eenige belangrijke stukken weggevallen. Dat oorspronkelijk evangelie, voortgekomen uit dien gereinigd joodsch-kristelijken kring, waarvan de apostel Petrus de vertegenwoordiger was, werd nu, door daarmede het getuigenis van Papias in verband te brengen, het Petrus-evangelie genoemd. BAUR acht deze hypothese noch noodig,

noch aannemelijk. Niet noodig; want het verschil tusschen de aanhalingen van Justinus en onze MtE. en LE. is zoo groot niet, dat gene uit deze niet verklaard zouden kunnen worden. Om deze reden kan men haar ook niet aannemelijk achten; want alleen op de plaatsen bij Justinus grondde zich deze hypothese. HILGENFELD verklaart zelf („Evangelien“ S 147) dat men er uit het ME. alleen niet toe komen zou. Maar verder: waar blijft de prioriteit van het ME., als het LE. met het ME. eerst daardoor in verband kan worden gebracht, dat men het wegvallen van eenige gedeelten uit het ME. onderstelt? Zodoende wordt ook de vraag, zegt BAUR, waarom het hier te doen is, geheel uit zijn verband gerukt; want om de betrekking tusschen onze kanonische evangelien van Mk. en Luk. was het ons te doen, niet om een vermoedelijk oorspronkelijk ME. — Uit de hypothese van HILGENFELD kan ook het tegenovergesteld gevolg getrokken worden van 't geen zij bedoelt, nl. dit, dat er meer overeenkomst is tusschen Luk. en den oorspronkelijken Mk, dan tusschen dit en het kanoniesch ME, en derhalve Lukas oorspronkelijker dan Markus.

Ook het getuigenis van Papias bij Euseb. H. E. III, 39 weegt bij BAUR niet zwaar. Want, schoon toegevende dat het gezegde van Papias (οὐ τάξει) niet op ons ME. van toepassing is, meent hij, dat het κήρυγμα Πετροῦ daarom nog niet de Ur-Markus behoeft te zijn. Houden wij buitendien in 't oog, dat de getuigenissen der Kerkvaders aangaande dat κήρυγμα ons niet duidelijk zeggen of het een

eigenlijk evangelie dan wel een geschreven verhaal geweest is,¹⁶⁷ dat de traditie den Petrusleerling altijd geïdentificeerd heeft met den Markus van ons ME.,¹⁶⁸ dan is het duidelijk, dat op de betrekking, waarin de Kv. het *κέρυγμα* tot ons ME. geplaatst hebben, niet veel te bouwen is.

Verder is ook op het petriniesch karakter van het ME. niet zoo hoog te roemen als men wel meent.¹⁶⁹ Men wijst op Mk. I : 21 vlg. Maar Mk. zegt daar volstrekt niet, dat Simon Jezus in zijn huis genomen heeft. Men citeert voorts plaatsen, waaruit moet blijken dat Mk. den apostel Petrus in een gunstig daglicht zou gesteld hebben. Maar hij doet dit niet meer dan anderen; zelfs dáár, waar hij het had moeten doen, om het primaat van den apostel te doen uitkomen, verzuimt hij dit (Mk. VIII : 29), maar Mattheus niet, zoo hier als bij het verhaal van den stater.

Wanneer wij nu, zegt BAUR, dit alles samenvatten, wanneer wij vragen naar het karakter van Markus, zijn zin voor historische continuïteit, voor de symmetrische behandeling der deelen, in één woord zijn neutraal karakter midden staande tusschen Mt. en Luk., welke hij beurtelings naar een vaste methode volgt, zoodat hij daarbij kritiesch-eklektiesch te werk gaat, de scherpe punten, het joodschkristelijke van den een en het paulinisme van den ander, afstompt; dan dwalen wij niet, als wij zeggen: het ME. staat in een dubbele betrekking van afhankelijkheid tot Mt. en Luk. en is de laatste in de rij der synoptische evangeliën. Hoe

subjektief dit evangelie dan ook moge zijn, het talent des schrijvers heeft gemaakt, dat men hem om zijn beknoptheid tot den Ur-evangelist, en om zijn levendige schildering tot een oor- en ooggetuige gemaakt heeft. Maar deze laatste meeningen worden genoegzaam weêrlegd, zoodra men een dieper blik in de samenstelling van ons ME. werpt.

Werd BAUR om zijn gevoelens aangaande deze dubbele afhankelijkheid van het ME. van Mt. en Luk. zelfs door zijne geestverwanten, door de voorstanders der nieuwe kritische richting bestreden, hij verzuimde ook niet, telkens de gelegenheid aan te grijpen zijn gevoelens te verdedigen. Met veel scherpzinnigheid heeft hij dit gedaan tegen HILGENFELD, die in de theologische Jahrbücher van het jaar 1852 als zijn gevoelens verdedigde, dat Markus nader bij Mattheus staat dan Lukas en dus ouder dan dit laatste is. HILGENFELD, zegt BAUR, ziet meer op het quantitative dan op het kwalitatieve verschil. De vraag is niet, hoeveel punten van verschil of overeenkomst tusschen twee evangeliën bestaan, maar van welken aart zij zijn, en bij wien van beiden 't waarschijnlijkst het motief van afwijking te vinden is. Doch wij behoeven hier BAUR niet in de bijzonderheden te volgen. Genoeg zij 't hierbij te melden, dat de bewijzen door hem aangebracht moeten dienen om zijn eenmaal aangegeven gevoelens tot evidentie te maken, dat nl. Mattheus en Lukas ieder op zich zelf een afgerond geheel vormen, terwijl Markus een tweeslachtig karakter verraadt.

HET EVANGELIE VAN MATTHEUS.

Drie vragen — aldus opent BAUR zijne onderzoekingen over dit evangelie — hebben wij hier te beantwoorden: vooreerst, of het volgens het getuigenis der Kv. hebreuwsch gescheven evangelie het evangelie der hebreërs (*εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*) geweest is, dat ook bij de Ebionieten en Nazareërs in gebruik was? ten tweeden of dit hebreër-evangelie door den ons bekenden Mattheus geschreven is? ten derden, of en in welke betrekking dit evangelie staat tot ons grieksch kanoniesch evangelie, dat onder den naam van Mattheus tot ons gekomen is?

De beide eerste vragen worden aanstonds bevestigend door BAUR beantwoord. Omtrent de laatste treedt hij in een breedvoeriger beschouwing. 't Is niet te ontkennen, zegt hij, dat tusschen beide een nauwe betrekking bestaan heeft, maar onveranderd is het toch niet tot ons gekomen. Een bloote vertaling van het hebreuwsch evangelie is ons grieksche Mattheus niet. Immers baart het reeds verwondering, dat Hieronymus, indien ons grieksch evangelie dat van Mattheus was en dus reeds bestond, er zoo weinig van gesproken en nog een andere vertaling van den hebreuwschen Mattheus geleverd zou hebben. Daarbij komt het verschil bestaande tusschen het grieksch evangelie en de fragmenten van het evangelie der Ebionieten en Nazareërs. Al verder getuigt ook de mededeeling van Eusebius H. E. VI: 17 aangaande Symmachus, die het

Ebionitisme tegen het Ev. v. Mt. in bescherming genomen zou hebben, van het verschil tusschen het hebreeuwsch en ons grieksch evangelie. Ook de citaten uit het o. testament zijn een bewijs daarvoor. Voorts blijkt, dat het oorspronkelijk evangelie in later tijd toevoegselen gekregen heeft in universalistischen geest: IX: 16, 17. XXIV: 14. XXVIII: 19. Hiermee stemt ook overeen het getuigenis van Papias (Euseb. H. E. III: 39. IV: 22). Het woord *λόγια* is niet (zooals SCHLEIERMACHER, Stud. u. Krit. 1832 bl. 735 vlg. gemeend heeft) uitsluitend van de redenen, noch *ἐρμηνεύειν* van een nadere omwerking te verstaan, maar, in verband beschouwd met hetgeen Papias in de voorafgaande woorden van Markus gezegd had, zoowel van de *πραχθέντα* als van de *λεχθέντα* te nemen, en *ἐρμηνεύειν* beteekent hier: vertalen. Zoo was dus het evangelie, dat Papias op het oog had, wel degelijk ons kanoniesch evangelie. Deze benaming van *λόγια* past ook 't best op het kanonische; want de redenen beslaan de voornaamste, de verhalen een ondergeschikte plaats in ons evangelie, wat met het oog op de bergrede niet kan geloochend worden en voorts bevestigd wordt door het verschijnsel, dat ook de overige deelen van het evangelie door groepen van gesprekken en gelijkenissen gevormd worden. Heeft dit logiënschrift reeds vroeg verschillende recensie's ondergaan, dan is het zeer waarschijnlijk dat het bij dit ontwikkelingsproces voornamelijk door toepassing van verhalen verrijkt is geworden, totdat het eindelijk den vorm van ons kanoniesch evangelie verkreeg. Dat dit werkelijk de ontwikkelingsgang der evangeliën-

litteratuur moet geweest zijn, blijkt uit ons Markus-evangelie, dat, als het laatst geschrevene, meest verhalen bevat en het getal van redenen aanzienlijk heeft bekort. De naam van den apostel Mattheus kon dus gemakkelijk van het hebreeuwsch grondschrift op ons grieksch kanoniesch evangelie overgedragen worden, maar nog niet, toen Papias zijn getuigenis neerschreef; want zijn minachting voor de vertalingen noopt ons te besluiten, dat er toenmaals nog geen authentiek erkende overzetting bestond. Maar het beroep, 't welk Apollinaris betreffende den paschastrijd in zijn meermalen gemeld fragment op Mattheus doet, en 't welk het eerste getuigenis voor den apostolischen oorsprong van ons kanoniesch evangelie is, wijst ons op een tijd niet lang na PAPIAS.

Van al de evangeliën draagt het evangelie van Mattheus het meest een historiesch karakter; omdat het de opeenvolging der gebeurtenissen zoo geleidelijk en natuurlijk mogelijk schetst. Evenwel niet zoo geheel zuiver; omdat het pragmatisme van den schrijver op zijn geschiedkundige voorstelling eenigermate invloed uitgeoefend heeft. Opmerking verdient hier de gewoonte van den evangelist om te groepeeren, vele dingen bijeen te nemen, die niet alle in dien korten tijd en die volgorde kunnen plaats gehad hebben, als de schrijver ons wil doen verstaan. Ook bevat het evangelie mythische bestanddeelen, welke natuurlijk op den naam van zuivere geschiedenis geen aanspraak kunnen maken, evenmin als de vervulde voorspellingen uit het o. testament. 't Zelfde geldt van vele

redenen, bijv. h. XXIV in strijd met Openb. XI, wat betreft de verwoesting van Jeruzalem. Er valt dus ook uit dit evangelie weg, wat geen geschiedenis is. Het draagt ook, evenzeer als al de andere evangeliën, een sterk individuëel, bepaald judaïzeerend karakter. Dit blijkt uit de navolgende trekken:

zijn beschouwing omtrent de blijvende waarde der mozaïsche wet, V: 17;

zijn partikularisme, XV: 24;

de benaming van Jezus als Davids zoon, IX: 27. XII: 23. XV: 22. XX: 30, 31. XXI: 9, 15;

zijn voorliefde voor 't o. testament.

Maar dit judaïzeerend karakter heeft den historischen blik van den schrijver niet gansch en al verduisterd. Integendeel, wij zien hier juist het kristendom in zijn oorspronkelijken toestand, toen het nog de nationaliteit droeg van het volk, waaruit het voortkwam. Al kan men dus van den schrijver niet beweerden dat hij een oor- en ooggetuige geweest is, wat men evenmin met grond van de andere evangelisten zeggen kan, al verkrijgt ons Mattheusevangelie slechts zijn waarde door het nauw verband waarin het met het hebreuwsch evangelie staat; toch mag het voor het meest historiesch dokument van het oudste kristendom gehouden worden. Want hier geldt de regel: dat evangelie is het meest aan de geschiedenis getrouw en heeft het eerst aanspraak op geloofwaardigheid, welk het minst met een dogmatiesch doel blijkt geschreven te zijn. En dit is op het kanoniesch evangelie van Mattheus toepasselijk.

Evenwel, daar ook dit evangelie van zulk een „Tendenz“ niet geheel vrij is, kan hier van geen absolute maar slechts van een relatieve geloofwaardigheid sprake zijn. Doch dit is reeds iets. Nooit moeten wij vergeten, dat wij nimmer een eerst en oorspronkelijk getuige uit die hooge oudheid hooren. Ook Mattheus is niet de oorspronkelijke bron, maar slechts een afgeleide.

Naar dezelfde methode eener inwendige kritiek, waarnaar BAUR de vier kanonische evangeliën beoordeelde, behandelde hij ook al de andere produkten der oudste kristelijke letterkunde. De traditioneele onderscheiding van kanonische en niet-kanonische geschriften moest hij opgeven, nadat hij eenmaal tot de ontdekking gekomen was dat al die geschriften min of meer de sporen droegen van den strijd, waarin de eerste kristenkerk verdeeld was, en die eerst lang na den dood der apostelen zich oploste in de ééne katholieke kerk. Zij behooren dus allen tot één tijdperk van ontwikkeling, en moeten alleen nog daarom in verschillende rubrieken gesteld worden, omdat zij, blijkens hun inhoud, óf meer de joodsch-kristelijke óf de paulinische óf eindelijk de verzoenende en katholizeerende richting toegedaan zijn. Dit tijdperk der oudste kristelijke letterkunde loopt tot Justinus Martyr en den schrijver van het johanneïesch evangelie. BAUR heeft van al de geschriften, die binnen dit tijdperk ontstaan zijn, dus ook van die der zoogenaamde apostolische vaders, naar de hier aangegeven methode de kenmerkende trekken en, voor zoover dit mogelijk is, ook den tijd der vervaardiging aangewezen.¹⁷⁰

Het eerst komt hier in aanmerking de Apokalyps of Openbaring van Johannes. Het is een der oudste geschriften van den nieuw-testamentischen kanon, geschreven na den dood van Paulus in anti-paulinischen geest, zooals blijkt uit de wijze waarop de tegenstanders in het tweede hoofdstuk onder den naam van Bileamieten of Nikolaïeten en van aanhangers der vrouw Iezabel beschreven worden. Vergelijken wij hiermee wat Paulus 1 Kor. VIII: 1 vlg. over hetzelfde onderwerp meldt, dan moet de schrijver der apokalyps de paulinisten op het oog gehad, en met de „valsche apostelen" (II, 2) ook Paulus bedoeld hebben. Voorts staan volgens den schrijver heidendom en jodendom scherp tegenover elkander, en wordt het eerste genoemd het rijk van den antikrist (IX: 20, XVI: 9, 11, 21). Genoeg om ons te overtuigen, dat dit geschrift een anti-pauliniesch karakter draagt, en zeer goed kan toegeschreven worden aan den apostel Johannes, die naar de wél bevestigde traditie met hetzelfde karakter in de geschiedenis optreedt.

Behalve de fragmenten van Papias en Hegesippus behooren tot dezelfde rubriek: de pseudo-klementinische geschriften, nl. de Homiliën en de Recognitions, waarvan wij vroeger reeds gesproken hebben, en die nog in het midden der tweede eeuw en later een vijandige tegenstelling tegen het pauliniesch kristendom vormden. De naam, welken deze pseudonieme geschriften aan hun hoofd dragen, is van dienzelfden KLEMENS, wiens eerste brief aan de Korinthiërs een geheel anderen geest ademt.

De brief aan de Hebreëen daarentegen heeft een verzoenende strekking. Ofschoon de schrijver een joodsch-kristen is en geen pauliner, zooals de kerkelijke overlevering verhaalt, is hij het toch hierin met den apostel Paulus eens, dat het jodendom op een nog onvolkomen trap van godsdienstige ontwikkeling staat, waarop een betere en blijvende toestand volgen moet. Hij is dus geen voorstander van dat joodsch-kristelijk exclusivisme van vroegere dagen; maar hij staat op een meer vrij en geestelijk standpunt, waarop de behoefte naar verzoening der tegenstellingen reeds gevoeld wordt, maar zóó, dat daarbij de joodsch-kristelijke zienswijze tot grondslag genomen wordt. Al zijne beschouwingen vat hij samen in het denkbeeld van het geestelijk priesterschap.

Tot dezelfde verzoenende richting behooren de brieven aan de Efezen, de Filippenzen en de Kolossenzen, met dit onderscheid dat zij aan de zijde van het paulinisme staan, terwijl de brief aan de Hebreërs het joodsch-kristelijk standpunt vertegenwoordigt. Ook zij zoeken zulk een opvatting van het kristendom te geven, waarbij het onderscheid van joodsch-kristenen en heiden-kristenen voor het godsdienstig bewustzijn zich in een hoogere eenheid oplost. Algemeene verzoening en vereeniging van het verdeelde is het groote denkbeeld, dat in deze brieven ten einde toe doorgevoerd en in hun kristologie uitgedrukt wordt. De toespelingen op de gnosis, die er in voorkomen, wijzen hun plaats aan in den na-apostolischen tijd.

Nog meer is dit het geval met de pastoraalbrieven, welke wij vroeger beschouwd hebben.

De brief van Jakobus en de eerste brief van Petrus zijn van eenigzins ouder datum dan de pastoraalbrieven. Ten aanzien van den veel besproken Jakobus-brief blijkt het, dat de methode van BAUR juist geschikt is om aan de beide tegenovergestelde gevoelens recht te laten weervaren, door noch den brief te zeer in tegenstelling te doen zijn met de paulinische leer, noch dien door een oppervlakkige en gedwongene exegese daarmee in harmonie te brengen. Hij bewijst, dat de briefschrijver evenals Paulus de wet vergeestelijkt door te gewagen van een wet der vrijheid als een bij den mensch inwonend beginsel, maar dat hij daarentegen ook de werken in de plaats stelt van het geloof en een andere rechtvaardigingsleer predikt dan de heiden-apostel. De schrijver bestrijdt een eenzijdige opvatting der paulinische leer, die voor de praktijk van het kristendom schadelijk zou kunnen worden. Het doel van den schrijver is, om, zonder eenige polemieek tegen den persoon van Paulus, mede het zijne toe te brengen, ten einde op den bodem van een vergeestelijkt joodsch-kristendom een katholiek-kristendom op te bouwen. De eerste brief van Petrus, mede van een joodsch-kristelijk standpunt geschreven, verraadt door zijn accommodatie aan paulinische denkbeelden den toeleg van de joodsch-kristelijke partij dier dagen, zich met de paulinische leer bijv. betreffende den dood van Kristus (1 Petr. IV: 1) bevriend te maken. De brief is geschreven in den tijd van de vervolging tegen de

kristenen onder de regeering van keizer Trajanus.¹⁷¹ De toenadering der beide strijdende partijen in de kristelijke kerk, vooral in het slot (h. V: 12) van den brief aangeduid, kon eerst dan volkomen worden, als ook de hoofden dier partijen, de apostelen Petrus en Paulus, in een vriendschappelijke houding tot elkander geplaatst werden. Dit geschiedde, zooals wij vroeger gezien hebben, in de handelingen der apostelen.

Van de brieven der apostolische vaders, welke pseudonieme geschriften zijn evenzeer als vele kanonische, staan de brief van Barnabas en de pseudo-ignatiansche brieven het meest op anti-joodsch-kristelijk standpunt.¹⁷² De brief van Barnabas bevat een typiesch-allegorische beschouwing van de betrekking tusschen jodendom en kristendom, evenals de brief aan de Hebreëen. Het kristendom is volgens den schrijver een nieuwe wet, welke, zonder den mensch te dwingen, van hem verlangt dat hij zich zelf tot een offer stelle aan God. Ook de schrijver der pseudo-ignatiansche brieven is een sterk geprononceerd paulinische richting toegedaan. Als disciepel van Kristus, beweert hij, moet men ook volgens het kristendom (*κατὰ Χριστιανισμόν*) leven. Het is een tegenstrijdig iets, zegt hij, Jezus den Kristus te noemen en toch het jodendom aan te hangen. Wie de schrijver dezer brieven is, valt moeielijk te zeggen, IGNATIUS stellig niet. Want, wat hier van dien bisschop verhaald wordt, is al te onwaarschijnlijk om geloof te verdienen. Zóó verhaalt Ignatius in den brief aan de Romeinen, dat hij op zijn reis naar de wereldstad,

waar hij de martelaarskroon zou ontvangen, door ruwe soldaten omringd, toch nog gelegenheid gevonden heeft zijne brieven aan onderscheidene gemeenten te schrijven. Hoogst waarschijnlijk is deze gansche reis verdund, als strijdig met het bekende karakter van keizer Trajanus. Voorts, wat in de brieven voorkomt betreffende het karakter van den bisschop, hoe hij zich zelf bij herhaling *θεοφόρος* noemt, zijn overdreven begeerte naar het martelaarschap zóó geheel strijdig met den heroïschen geest van den apostolischen tijd, het aanzien dat de bisschop geniet (zie vooral den brief aan Polycarpus, cap 6) en meer andere zaken duiden genoegzaam aan, dat de brieven in een veel latere periode te huis behooren dan in den leeftijd van IGNATIUS.¹⁷³

De brief van Polycarpus en de eerste brief van Clemens Romanus aan de Korinthiers zijn, evenals de pseudo-ignatiaansche, de paulinische richting toegedaan, maar, de laatste vooral, genegen om zich met het joodsch-kristendom te verzoenen in den geest van de handelingen der apostelen.

De Pastor van Hernas heeft de meeste gelijkenis met de Apokalyps van Johannes, maar met een universalistischen tint. De besnijdenis wordt voor afgeschaft verklaard, een bewijs dat het joodsch-kristendom in dien tijd reeds vrijzinniger begon te worden.

Justinus Martyr is van al de genoemde schrijvers de beste vertegenwoordiger van dien tijd, die den overgang vormde tot de wordende katholieke kerk. Hij neemt het midden in tusschen de apostolische Vaders en de katholieke

kerkleeraars. Eigenaardig is zijn standpunt aan de eene zijde tegenover het joodsch-kristendom, aan de andere zijde tegenover het pauliniesch-kristendom. Wel stelt hij door zijn typische, symbolische en allegorische opvatting van het o. testament het jodendom ver beneden het kristendom; maar toch handhaaft hij de identiteit van het kristendom met den oudtestamentischen godsdienst. Ook van den zuiver paulinischen godsdienst wijkt hij in een voornaam opzicht af. Want terwijl het paulinisme den absoluten inhoud van het kristendom in het onmiddelijk zelfbewustzijn stelt, voor hetwelk het oudtestamentiesch standpunt slechts een ondergeschikte beteekenis heeft, wordt volgens Justinus het kristendom eerst door het o. testament tot waarheid. Overigens gevoelt hij zich slechts door een uitwendigen band met de joodschkristenen van zijn tijd verbonden, en toch is hij niet gestemd voor een uitdrukkelijke erkenning van het pauliniesch kristendom. Hieruit blijkt, hoe het bij Justinus aan een strenge verklaring van het kristelijk bewustzijn ontbreekt. Deze halfheid verhinderde hem den stap tot het katholieke kristendom te doen. Hij vormt slechts den overgang daarheen. Die stap zelf werd, zooals wij gezien hebben, eerst door den schrijver van het johanneïesch evangelie gedaan. Met Justinus en den vierden evangelist is dan ook de lijst der oudste litteratuur des kristendoms gesloten.

Kritiek. Men begrijpt den arbeid van BAUR op het veld van historiesch onderzoek niet, als men zijn kritiek

een „bloote Tendenzkritiek“ noemt, of haar met de verouderde Traditionshypothese gelijk stelt, of haar karakter hierin gelegen acht, dat zij het niet minder oude gevoelen van GRIESBACH betreffende het evangelie van Markus op nieuw heeft doen gelden. Want vooreerst toont men met zulk een oordeel geheel uit het oog te verliezen, waarom het BAUR bij zijne navorschingen hoofdzakelijk te doen was. Als hij over de echtheid van een of ander geschrift zijn oordeel uitspreekt, als hij over de wederkerige verhouding der evangeliën zijn gevoelen uitéénzet, of als hij de prioriteit van een der evangeliën tot beslissing wil brengen, dan heeft men dit alles niet als het doel van zijn arbeid te beschouwen, maar als middel om tot een hooger gelegen doel te geraken. Niet als litterarische curiositeiten beschouwde hij de boeken van 't nieuwe testament, om ze in deelen te splitsen, uit elkander te nemen en ze op een vreemdsoortige wijze tot een nieuw geheel te verbinden, noch ook hun ontstaan uit willekeurig gestelde hypothesen te verklaren; neen, hij merkte ze aan als oorkonden, als wezenlijke oorkonden van het oudste kristendom. Het verheven doel van zijn streven was, het geschiedkundig ontstaan en de eerste ontwikkeling van den kristelijken godsdienst op het spoor te komen. Daarvoor alleen moesten zijne bijzondere onderzoekingen dienen. Zonder gene hadden dezen voor hem geen waarde. Ook de methode, waarvan hij zich tot bereiking van het aangewezen doel bediende, heeft meer aanspraak op den naam eener objektieve beschouwing der geschiedenis dan velen wel meenen. Wij zullen

dit straks aantoonen. Maar bovenal moeten wij hier bedenken, dat de stand der historische kritiek vóór het verschijnen van STRAUSS' eerste „Leben Jesu“ een geheel andere was als daarna. 't Zou niet moeielijk zijn, in de methode van WEISSE t. a. p., WILKE t. a. p., WEISZ t. a. p., REUSS t. a. p., HOLTZMANN,¹⁷⁴ RÉVILLE,¹⁷⁵ SCHOLTEN¹⁷⁶ en van allen, die zich tegenwoordig voor de zoogenaamde litterair-historische of de filologiesch-kritische richting verklaren, punten van overeenstemming aan te wijzen met de vroegere Urevangeliumshypothese of met de Benutzungshypothese. Maar wij zouden dan den ontwikkelingsgang, welken de kritiek van den tegenwoordigen tijd reeds lang achter zich heeft liggen, geheel vergeten. Het tijdvak vóór STRAUSS was de tijd der afgetrokkene redeneeringen, toen men buiten de evangeliën en buiten de geschiedenis om de verklaring zocht van de onderlinge verhouding der evangeliën. Maar na STRAUSS werd dit anders, toen na de afbrekende mythische methode de behoefte gevoeld werd, de fundamenten te leggen voor een steviger gebouw. Sedert zoekt men in de evangeliën en in de gegevens der geschiedenis de oplossing der hangende vraagstukken. BAUR heeft daarvan het eerste voorbeeld gegeven. Zóó opende hij een nieuwe baan voor de kritiek. Zij die in onzen tijd naast BAUR en de Tubingers op het zelfde fundament bouwen, maar tevens beweeren dat zij dieper dan genen den bodem der geschiedenis opgegraven en de eerste grondvormen der evangeliënlitteratuur gevonden hebben, 't zijn zij, die als voorstanders der Markushypothese bekend staan en die zoo even door ons

genoemd zijn. Zij houden Markus voor het oudste evangelie, wel niet meer in den tegenwoordigen vorm — want deze gestalte der hypothese is voorbijgegaan — maar in een vroegeren, die het zuiverst bewaard is gebleven 't zij bij Mattheus, proto-Mattheus genaamd (zóó WEISSE, MEYER, WEISS en ook eenigzins EWALD), 't zij bij Markus, proto-Markus, gelijk de meeste critici aannemen. Ook zijn er onder hen, die in Markus een zelfstandige bewerking meenen te zien van een nu verloren geschrift, dat op velerlei wijze geïnterpoleerd den tegenwoordigen vorm van het tweede evangelie aannam. Daar het de voorstanders der Markushypothese zijn, die heden ten dage met BAUR om den voorrang dingen, zullen wij eerst de vraag beantwoorden, wie van deze twee én uit de historische gegevens én uit de evangeliën zelve het ontstaan en de onderlinge verhouding dier geschriften het best aangewezen hebben. Het antwoord op deze vraag moet beslissen, of wij de methode van BAUR voortaan voor de Markushypothese moeten verlaten, dan of gene zich als de meest houdbare gehandhaafd heeft.

Vooreerst dan tracht men op het standpunt der Markushypothese aan de geschiedenis de bewijzen te ontleenen voor den hooger oorsprong van het Markusevangelie. Op het voorbeeld van SCHLEIERMACHER verwijst men naar het bekende getuigenis van Papias bij Eusebius H. E. III, 39, zoowel waar deze spreekt van de „redenen“ van Mattheus, als waar hij gewaagt van een geschrift, dat door Markus zou zijn vervaardigd. Want op beide verschijnselen

beroept men zich: op het eerste als een bewijs voor den eenen, op het laatste als een getuige voor den anderen vorm der hijpothese. Hiertegen hebben wij het volgend bezwaar. Zelf geven de voorstanders der Markushijpothese toe, dat Papias niet getuigt van onzen kanonischen Mattheus en Markus. Hoogstens wat Mattheus betreft, gewaagt hij van een in 't hebreeuwsch vervaardigd logiaschrift, dat, identiesch met het evangelie $\kappa\alpha\theta'$ $\epsilon\beta\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$ of niet, in het grieksch vertaald werd. Maar dat onze grieksche Mattheus een overzetting daarvan is, zegt Papias niet. En het feit dat Hieronymus een vertaling van het hebreërevangelie noodig achtte en vervaardigde, en dat dit evangelie zóóveel van onzen Mattheus verschilde, dat het daarvan een latere redaktie moet heeten, ontnemt aan het papiaansch getuigenis veel van zijn bewijskracht. Met dit laatste is tevens de gedachte uitgesproken, dat het onmogelijk is over het wezen en den toestand der bronnen van Mattheus iets bepaalds te verzekeren. Wij houden daarom de poging van RÉVILLE, hoe scherpzinnig ook, om den oorspronkelijken vorm in zeven groepen van redenen bij onzen Mattheus aan te wijzen, voor mislukt. Daarmee is niet gezegd, dat het bestaan van bronnen van Mattheus in 't algemeen onmogelijk is. Integendeel, als men het evangelie van Mattheus zelf er op aanziet, dan is het onbetwistbaar zeker, dat onze Mattheus niet het werk is van één hand. En HOLTZMANN heeft gelijk, als hij t. a. p. S. 56 zegt: „Heutzutage argumentiren wir nur ex concessio, wenn wir von dem secundären Charakter des ersten Evangeliums ausgehen.“

Maar dat dit uit de woorden van Papias kan bewezen worden, is onzes inziens niet waar. — Nog erger staat het met zijn getuigenis aangaande het Markusevangelie. Vooreerst toch zijn de kerkvaders niet eenstemmig over de waarde van dat getuigenis. Ten andere komt de beschrijving, welke Papias van zijn Markus geeft, te weinig met ons kanoniesch Markusevangelie overeen, dan dat wij daarop iets zekers voor het ontstaan van dit evangelie gronden kunnen. Doch om dit bezwaar te ontkomen en de woorden van Papias toch voor het tweede evangelie te doen gelden, heeft men ze met SCHLEIERMACHER op den proto-Markus laten slaan, waardoor natuurlijk ons Markusevangelie aanmerkelijk besnoeid moest worden. Zóó neemt bijv. KÖSTLIN¹⁷⁷ aan, dat het door Papias vermelde petrusevangelie onzen Markus tot derde bron gediend heeft. Maar hiertegen is dit bezwaar, dat volgens KÖSTLIN zelf juist de karakteristieke trekken van dezen Ur-Markus door de omwerking van Mattheus en Lukas geheel geabsorbeerd zijn, zoodat men het grondchrift niet meer kan onderkennen. Nog hypothetischer gaat SCHOLTEN t. a. p. bladz. 346 vlg te werk. Hij meent tot een nog hooger oorsprong van het tweede evangelie te kunnen opklimmen langs de volgende trappen: eerst ons kanoniesch Markusevangelie, dan den proto-Markus, vervolgens den deuterio-Markus, en eindelijk een nog ouder grondchrift. Maar ook dan geeft het getuigenis van Papias niets. Want behalve dat men bij het opsporen van al die interpolatie's alle contrôle mist, zooals SCHOLTEN zelf toestemt, ook het grondchrift, dat men

door verwijdering van de mythische bestanddeelen en andere toevoegsels verkregen heeft, komt in twee voorname punten met de beschrijving van Papias niet overeen, nl. wat de ordeloosheid (*οὐ τάξει*) en wat het petriniesch karakter betreft. Want even weinig, als aan Markus eenheid is te ontzeggen, kan men bij hem een bijzondere betrekking tot Petrus opmerken. In het eerste opzicht evenaart het de beide andere evangeliën; wat het laatste betreft, wordt het door de andere synoptici, met name door Mattheus, overtroffen, zooals door BAUR terecht is opgemerkt. Deze heeft dus volkomen gelijk, als hij „Markus-evangelie“ S. 130 f. zegt: met dat getuigenis van Papias springt men wonderlijk om. Omdat het in zijn geheel niet op Markus past, neemt men er datgene uit wat er toepasselijk op gemaakt kan worden, bijv. dat Petrus de stof en Markus aan deze stof een geheel anderen vorm, als Papias zegt, gegeven heeft. — Het getuigenis van Papias is dus op allerlei wijze onbruikbaar. Hoe Papias en andere kerkvaders tot zulke dwaze beweringen omtrent den oorsprong van het Markus-evangelie konden komen, verklaart ons BAUR t. a. p. S. 131 f. en „Krit. Unters.“ S. 537 f. Ziet hier zijn vermoeden. Papias heeft twee zaken verbonden, die oorspronkelijk niet bijéén behoorden: het feit dat er een Markus-evangelie bestond, 't zelfde dat wij hebben, en de sage van de voordrachten door Petrus op zijn rondreis gehouden. Papias — dit is bekend — had een voorliefde voor de mondelinge traditie; hij schatte daarentegen de geschrevene oorkonden gering. Een apostel zal zich

dus niet verlaagd hebben iets op schrift te stellen. Slechts door tusschenkomst van een persoon van den tweeden rang, zooals Markus, die in de sage als begeleider van Petrus bekend stond, kan dit gedaan zijn. Die persoon moest echter een vertrouwd leerling van Petrus wezen; want eerst daardoor had men een vasten waarborg, dat het geschrevene de getrouwe afdruk van het gesprokene was; en ook daartoe leende zich de persoon van Markus uitnemend. Niettemin bleef naar het oordeel van Papias het geschrevene in waarde ver ten achter bij het gesprokene, dus bij de mondelinge overlevering. Daarom heeft — altijd volgens het oordeel van Papias — Markus, hoewel hij nauwkeurig en getrouw opteekende (ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν), οὐ τάξει geschreven. Zóó ook vond hij in 't geen Mattheus hebreuwsch geschreven had een groot nadeel, dat ἠρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Reden genoeg — zóó beweert nu BAUR — om te onderstellen, dat Papias zich om het door Markus geschrevene, d. i. het evangelie van Markus, weinig bekommerd en niet gekend zal hebben. Hoe had Papias er anders een voorstelling van kunnen geven, die met het karakter er van zóó weinig overeenkomt? Was zijn beschrijving getrouw, het Markus-evangelie zou er geheel anders uitgezien hebben, nagenoeg als de klementinische homiliën, een geschrift vol van breedvoerige mededeelingen van de κηρύγματα, de ὁμιλίαι en de διαλέξεις van Petrus. Ware het, zooals Papias meldt, uit den mond van Petrus voortgekomen, dan zou het een evangelie geweest zijn veel meer afwijkende van de beide andere synop-

tici dan nu het geval is. Maar de sage omtrent Markus als den begeleider en tolk van Petrus heeft hier ook op Papias grooten invloed uitgeoefend, even als op de latere kerkvaders. Ja op dezen nog meer. Hoe die sage zich langzamerhand uitgebreid heeft, is nog zeer goed na te gaan. BAUR wijst drie stadiën van ontwikkeling aan, drie vormen waarin zich de sage heeft gekleed. Den eersten vorm vinden wij bij Papias: het eenvoudige bericht, dat het Markus-evangelie een opteekening is van het κήρυγμα τοῦ Πέτροῦ en dat dit, zooals Irenaeus Adv. haer. III, 1, 1 verhaalt, geschied is na den dood van Petrus. Tot den tweeden vorm zien wij de sage uitgebreid bij Clemens van Alexandrië (volgens Euseb. H. E. VI, 14, 6), die zegt dat de opteekening geschied is bij 't leven van Petrus, wel met zijn medeweten, maar niet op aansporing van den apostel. Eindelijk, bij Eusebius zelf zien wij de sage op deze wijze voltooid, dat Petrus op aandrang van het volk den arbeid van Markus openlijk gesanctioneerd heeft. — Dit vermoeden van BAUR is, dunkt mij, aannemelijk. Het verklaart ons den zin der tegenstrijdigste verhalen, alsmede het streven der zich vormende katholieke kerk, om haar leer door het gezach der apostelen te steunen. Wij kunnen er uit zien, hoe machtig de invloed der traditie op de Ouden geweest is, een invloed die zich zelfs nog bij vele hedendaagsche critici doet gelden. — Maar nu achten wij ons dan ook gerechtigd tot de navolgende conclusie. Even als bij het Johannes-evangelie, zóó is ook ten aanzien der synoptische evangeliebeschrijving op de uitwendige getuigen

weinig te bouwen. Elke, altans zekere grond voor de geschiedenis ontzinkt ons hier.

Als wij nu van de voorstanders der Markus-hypothese tot BAUR ons wenden, dan valt ons het groote verschil in het oog, waarop beiden zijn te werk gegaan. Ook BAUR roept de geschiedenis te hulp. Maar terwijl de andere critici zich bij partiëele verschijnselen bepalen en, door het wankelend gezach van een enkel getuige der oudheid verleid, een hoogen ouderdom voor onze evangeliën meenen te vinden, laat BAUR zijn blik gaan over het geheele veld der geschiedenis van het oudste kristendom. Zijne waarnemingen zooveel mogelijk uitbreidende, zonder bij één enkel geval te blijven staan, vestigt hij zijn aandacht op alle verschijnselen, die maar eenigzins licht kunnen werpen op het voorwerp van zijn onderzoek. Ook de onhistorische berichten en de onechte geschriften gebruikt hij als bronnen voor de geschiedenis, in zoover zij juist ons niet zelden den diepsten blik doen slaan in de richtingen van den tijd en van den kring, waarin zij ontstaan zijn. Uit den samenhang der kristelijke litteratuur in haar geheel verklaart hij het ontstaan der evangeliën. „Zoolang men niet een maatstaf heeft — dus luidt het devies waarmee hij zijn nieuwe beschouwing aankondigde — buiten deze zoo twijfelachtige geschriften (de evangeliën) gelegen, een historiesch onberispelijken en ontwijfelbaren maatstaf, waarnaar men het in deze geschriften medegedeelde kan afmeten, zoolang blijft het onderzoek aan de grootste willekeur prijs gegeven.” Deze meening schijnt echter in strijd te zijn met

onze beweesing, dat BAUR, evenzeer als de voorstanders der Markus-hypothese, de reden van het ontstaan en van de onderlinge verhouding der evangeliën in deze geschriften zelve gezocht heeft, in strijd ook met zijn uitdrukkelijke, meermalen herhaalde verklaring (zie „Markus-Evang.“ S. 173 en op vele andere plaatsen elders). Doch, om hier de bedoeling van BAUR te vatten, merken wij op, dat hij de eerst aangehaalde woorden in een bepaalden zin genomen heeft met het oog op een gansch andere richting dan die, welke hij op de laatst geciteerde plaats bestrijdt. Toen namelijk, na het verschijnen van het eerste „Leben Jesu“ van STRAUSS, velen het als een heilige taak achtten de breuke te heelen, die door de verschijning van dat geschrift aan het kerkgeloof geslagen was, trad ook NEANDER op en leverde, zonder over het ontstaan en het karakter der evangeliën zich eerst een bevredigende voorstelling verschaft te hebben, een doorlopend verhaal van Jezus' daden en lotgevallen. Hij meende hiermee tegenover STRAUSS de waarheid der evangelische verhalen gestaafd te hebben. Maar BAUR toont hem aan, aan welk een pijnlijke behandeling hij de evangeliëschrijvers onderwerpt. Telkens is NEANDER genoodzaakt hier gedeelten uit te laten, elders tusschen te schuiven; en zóó, door het aanéénrijgen van verschillende brokstukken uit zeer onderscheidene evangeliën, waarbij hij nú eens de synoptici dan weder den vierden evangelist gelijk geeft, had hij een tamelijk goed geheel bijééngebracht. Maar — zegt BAUR — zoodoende kan men wel een aaneengeschakelde voorstelling van mo-

gelijk gebeurde feiten verkrijgen, maar geen waarschijnlijkheid dat het zóó voorgestelde ook werkelijk gebeurd is. De vraag: wie van de twee is historiesch, de synoptici of de vierde evangelist? blijft onbeantwoord. 't Kan ook zijn, dat zij beiden geen werkelijke geschiedenis geven, zooals STRAUSS aangetoond had. Én tegen het onkritiesch positivisme van NEANDER, én tegenover de negatieve kritiek van STRAUSS beweerde BAUR, dat men het eerst over de evangelische geschriften met zich zelf eens moet zijn, voor en aler men aan het schrijven eener evangelische geschiedenis behoeft te denken. Doch om nu over de evangeliën zelve te kunnen oordeelen, behoort men, meent BAUR, iets buiten die geschriften te hebben, waarmee men ze contrôleeren kan. Aan den eisch: *δός μοι τοῦ στῶ* moet eerst zijn voldaan. Toen men echter later, ten gevolge van de door BAUR gedane opwekking, algemeen op de evangelische geschriften de aandacht vestigde en deze tot voorwerp van bijzonder onderzoek maakte, maar tevens tot een andere fout verviel, dat men namelijk zich uitsluitend, met voorbijzien van den aanleg en het karakter van elk geschrift op zich zelf, tot een vergelijking der evangeliën bepaalde, ze niet uit hen zelve maar uit elkander verklaarde, of (wat nog erger was) de hypothese van hun vroegen oorsprong op een mogelijke verwantschap met andere buiten de evangeliën gelegene dokumenten bouwde, toen achtte hij het noodig de critici nog eens hun plicht te herinneren, om vooral de evangeliën zelve in oogenschouw te nemen. BAUR is hier dus geenszins met zich zelf in strijd.

Om een betere opvatting der evangelische geschriften was het hem werkelijk te doen; maar daarvoor moest de geschiedenis hem in de eerste plaats de hulpmiddelen verschaffen. Daarom kon ook zijn uitgangspunt, in verband met de voorafgegane ontwikkeling der theologie en overeenkomstig de eischen van dien tijd, niet zijn een of ander evangelie, maar iets dat daar buiten lag, 't welk hem de geschiedenis met zekerheid aan de hand deed, al bleef het zijn doel, later tot de evangeliën terug te keeren en het een uit het ander te verklaren. Na de door STRAUSS geleverde kritiek toch was de eerste vraag naar geschiedkundige zekerheid. De apologetische schrijvers na STRAUSS, die tot de oude gebreken der harmonistiek terugvielen, hadden geen beteren weg geopend. Hun voorbeeld leerde hem, dat elke poging, om rechtstreeks uit de evangeliën zekere en stellige resultaten te verkrijgen, louter subjektieve willekeur was, waarvan de vruchten het geweten van den geschiedvorscher niet konden bevredigen, al begunstigten zij het geloof misschien. Daarom liet hij de evangeliën vooreerst rusten, verwierp ook de godsdienstige bespiegeling van SCHLEIERMACHER, die voor den historischen den idealen Kristus in de plaats gesteld had, en begon zijne onderzoekingen van dáár waar men voor de historie vasten grond onder de voeten had: de ontwijfelbaar echte vier brieven van Paulus, als oudste gedenkteekenen der oud-kristelijke letterkunde, ontdekte daarin, gelijk wij gezien hebben, het bestaan van twee tegenstrijdige richtingen: petrinisme en paulinisme, die tot in de helft der tweede eeuw bleven bestaan, tot daar zij

beiden werden opgenomen in de ééne katholieke kerk. Eerst na dit onderzoek keerde hij tot de evangeliën terug en daarin vindende de uitdrukking van diezelfde uiteenlopende gevoelens, welke in de eerste kristenkerk de hoofden en harten vervulden, wees hij aan elk van dezen de plaats aan, die zij naar zijne gedachten in de ontwikkelingsrij der denkbeelden van dien tijd innamen. Wij weten dat BAUR niet dan langs historischen weg tot de ontdekking van het bestaan dier partijën, reeds in den boezem der apostolische kerk aanwezig, gekomen is. Onderscheidene speciale en diepgaande studiën heeft hij moeten maken, voordat hij zich in staat gevoelde de wederkeerige verhouding dier partijën te verklaren. Maar welk een ruimen blik heeft hij zich daardoor dan ook over het uitgebreid terrein der geschiedenis verworven! Als de groote beweegkrachten van den ouden tijd leerde hij genoemde richtingen kennen. De bewijzen lagen voor de hand in onderscheidene kanonische en niet-kanonische geschriften, als ook in vele sagen die alle aan den hevigen strijd dier dagen hun ontstaan te danken hadden. Door voortgezette studiën gevoelde hij zich gerechtigd elke nieuwe verschijning uit dien zelfden tijd afkomstig, welke zich aan zijn beschouwing voordeed, tot den eenmaal bekenden partijstrijd terugtebrengen. Maar dan behoorden ook de evangeliën uit hetzelfde oogpunt beschouwd te worden, nadat eenmaal het specifiek onderscheid van kanonische en niet-kanonische geschriften voor de rechtbank der kritiek geoordeeld was; en niet alleen het Johannes-evangelie dat de duidelijke sporen van een diep bewo-

gen tijd draagt, maar ook de synoptici, bij welken die sporen eerst na nauwgezet onderzoek ontdekt worden, moesten naar dien regel beoordeeld worden. Het valt niet te ontkennen, dat BAUR bij deze onderzoekingen gedreven werd door het beginsel dat den waren geschiedvorscher kenmerkt, om nl. de verschijnselen niet op zichzelf, maar in verband met elkander te beschouwen. Hoe verder men daarbij zijn gezichtskring uitbreidt, des te eerder is men tegen het gevaar behoed, de feiten uit een partijdig en bekrompen standpunt te beoordeelen. En als men dan bedenkt dat het feitelijk bestaan van een tweespalt in de apostolische en na-apostolische kerk bij de voorstanders der Markushypothese algemeen aangenomen, dat daarover bij de tegenwoordige critici niet de geringste twijfel gevonden wordt; dan komt het ons voor, dat BAUR, als hij ook de synoptische evangeliën in hetzelfde historiesch verband plaatst met de geheel overige evangeliënlitteratuur, meer getrouwheid aan de geschiedenis aan den dag legt dan die critici onzer dagen, welke het vierde evangelie voor een zuiver dogmatiesch geschrift houden, zeer nauw met de richtingen en de partijën van zekeren tijd samenhangende, maar die bij de verklaring der synoptici de feiten der geschiedenis, welke zij voor 't overige niet ontkennen, ongebruikt laten liggen of door onbewijsbare hypothesen doen vervangen.

Zijn dan misschien de voorstanders der Markushypothese beter geslaagd, waar zij door een beroep op de evangeliën zelve hun gevoelens betreffende de prioriteit van

Markus aannemelijk trachtten te maken? Vooreerst moet hier worden opgemerkt, dat men op dit standpunt zich bij voorkeur tot een vergelijking der evangeliën bepaald heeft, maar dat voor het onderzoek der geschriften, ieder op zich zelf beschouwd, weinig is gedaan. De reden dezer verwaarloozing is wellicht hierin te vinden, dat de hypothese opkwam in een tijd, toen het probleem der overeenstemming en van 't verschil der synoptische evangeliën de question brûlante van den dag was. Maar dat deze eenzijdige beschouwing van invloed moest zijn op de beoordeeling der evangeliën, valt ligt te begrijpen. — Een eerste bewijs voor de prioriteit van Markus vond men in de korthed en aanschouwelijkheid van dit evangelie, dat het den „Schmelz der frischen Blume, das volle reine Leben der Stoffe“ bevat, zooals EWALD Jahrb. II, S. 204 zich uitdrukt. Maar BAUR heeft deze bewijzen reeds lang ontzenuwd. Zij kunnen ook uit andere beweegredenen dan uit de zucht, om de gebeurtenissen naar waarheid voor te stellen, ontstaan zijn en strekken dus niet ten waarborg, dat Markus een meer objektieve beschouwing dan de beide andere synoptici geeft. Integendeel is, zooals BAUR met tal van voorbeelden aangetoond heeft, de korthed van Markus juist het bewijs van zijn compilatoriesch karakter. De schilderachtige trekken en kleine bijzonderheden, waarop SCHOLTEN (t. a. p. bladz. 182 vlg.) en anderen wijzen, die zelfs in de houding en gemoedsaandoeningen der handelende of sprekende personen uitkomen, behoeven niet noodzakelijk uit de herinnering van ooggetuigen ontsproten

te zijn, maar kunnen ook als het werk der fantazie eens lateren schrijvers aangemerkt worden, zooals wij bij de behandeling van het vierde evangelie zagen. — Eveneens is het gesteld met de zoogenaamde nauwkeurigheid van Markus, waarop men een derde bewijs voor zijn oorspronkelijkheid grondt, en die zich zelfs tot in opmerkingen van archaeologischen aart, in het gebruik van sommige arameesche woorden, in taalkundige eigenaardigheden, in het vermelden der namen van plaatsen en van aanwezige personen en in nog eenige andere bijzonderheden meer doet zien. Maar als wij hier Mattheus naast Markus leggen, dan valt een vergelijking tusschen deze twee eer ten voordeele van Mattheus uit, bij wien nauwkeurigheid ook niet gemist wordt. De nauwkeurigheid van Markus hangt ten nauwste samen met zijn streven naar eenheid en naar historische continuïteit, waarin BAUR met recht een teeken van het onhistoriesch karakter van den evangelist heeft gezien. De geheele openbare werkzaamheid van Jezus bevat Markus binnen zeer scherp getrokken lijnen. Maar wij verkrijgen daardoor wel een tastbare, doch tevens een zeer magere gestalte van Jezus. Mattheus daarentegen verraadt de kunstenaarshand op een geheel andere wijze. Hij geeft van zijn nauwkeurigheid proeven door enkele grootsche trekken, zonder alles tot in de kleinste bijzonderheden te willen verklaren, zooals Markus, en hij laat zelfs veel onverklaard. Als wij na deze vergelijking vragen, bij wien van deze twee evangelieschrijvers de meeste fantazie, bij wien meer werkelijkheid gevonden wordt, dan kan voor ons de

keus niet moeielijk zijn. Met MEYBOOM¹⁷⁸ zeggen wij: „het plastische bij Markus kan in tijdsorde niet aan het nevelachtige der pas opwellende legende zijn voorafgegaan. Die het eerst uit de rijke stof der traditie een greep deed voor de teekening van een Kristusbeeld, moest zich bewust zijn slechts een onvolledig werk te leveren en die bewustheid in den vorm van zijn geschrift verraden.“ — Maar die gewoonte, om in de schrijfwijze van Markus een bewijs zijner prioriteit te zien, hangt samen met de onjuiste voorstelling, welke men zich in 't algemeen gevormd had van de eerste aanleiding, die den evangelisten tot schrijven zoude gedrongen hebben. Men ging namelijk uit van het denkbeeld, dat het de eerste verzamelaars der verhalen en zoo ook later de ons bekende evangelisten voornamelijk te doen was, om historische zekerheid te erlangen betreffende hetgeen er met Jezus van Nazareth gebeurd was. Deze reeds oude meening, dat namelijk de evangelisten in de eerste plaats historieschrijvers waren, was echter een zuiver aprioristische stelling, ontleend aan onze westersche begrippen en aan het streven naar werkelijkheid en zekerheid onzen tijd eigen. Zij was geen resultaat van nauwkeurig onderzoek der evangeliën zelve. Zoolang dit niet is voorafgegaan, zoolang ons het doel en 't karakter der evangeliëschrijvers uit hunne eigene geschriften niet gebleken is, heeft men het recht niet zonder nader bewijs den geschiedkundigen aanleg hunner geschriften te constateeren en, zooals SCHOLTEN t. a. p. bladz. 192 doet, sommige uitlatingen bij Mattheus daaruit te verklaren, dat zij voor de geschiedenis

geen belang hadden. Het ook door SCHOLTEN en andere voorstanders der hypothese algemeen erkende feit, dat al de evangeliën zonder onderscheid door mythen en sagen sterk gekleurd en van hun oorspronkelijken vorm, zooals zij vermoeden, zeer afgeweken zijn, moest hun reeds wantrouwen jegens de traditioneele opvatting der evangeliën ingeboezemd hebben. Den criticus altans ligt de verplichting op, ook dit verschijnsel betreffende de mythische bestanddeelen der evangeliën te verklaren, aan te wijzen met welk doel ze door de schrijvers opgenomen mogen zijn en dat alles in rekening te brengen bij de bepaling van het karakter hunner geschriften. Als men dit doet, dan zal men bezwaarlijk de oorzaak van het ontstaan der evangeliënlitteratuur toeschrijven aan het theoretiesch belang om geschiedkundige zekerheid te hebben, maar haar veeleer zoeken in een praktische behoefte, in het streven een Kristusbeeld te teekenen, dat naar de overtuiging der schrijvers de ware was, zooals Dr. MEYBOOM t. a. p. bladz. 100—106 onzes inziens zeer treffend aangewezen en met een beroep op Matth. XV : 21—28 en Luk. VII : 36—50 gestaafd heeft. Dienovereenkomstig stelden zich de schrijvers, zooals BAUR heeft aangetoond, op een tamelijk vrij standpunt tegenover de voorhanden zijnde stof. Zij waren geen slaven der traditie. Zij hielden zich niet streng aan de bronnen. Integendeel zij namen de belangen van hun tijd en van den kring, binnen welken zij zich bewogen, in aanmerking en bepaalden daarnaar de keuze der stof. Zij lieten daarvan liggen — zegt STRAUSS¹⁷⁹ — wat hun minder dienstig toescheen

voor het kerkelijk gebruik. Dit verklaart dan ook zeer geschikt zoowel de overeenkomst als het verschil der evangeliën. Naar deze voorspelling toch valt het ligt te begrijpen, hoe de evangeliën, welke wij bezitten, zoo verschillend konden uitvallen, zoo wat hun inhoud als hun omvang betreft. — Een gevolg van die verkeerde voorstelling, welke wij hier bespreken, is de zoogenaamde *quantitative* evangeliënbeschouwing, waarin zich de geheele Markus-hypothese tegenwoordig als 't ware concentreert. Zij is die beschouwing, volgens welke elk later verschenen evangelie immer een uitbreiding moet bevatten van de geschiedkundige stof in een vroeger geschrift voorhanden. Men acht het op dien grond onverklaarbaar, dat Markus, indien hij na Mattheus en Lukas geschreven had, zoovele belangrijke stukken zou weggelaten hebben. Doch hetzelfde bezwaar, dat bij de prioriteit van Mattheus en Lukas volgens dezen aangenomen regel op Markus zou drukken, doet zich, ingeval Markus voor het oudste evangelie moet worden gehouden, evenzeer bij de andere synoptici voor; want ook aan dezen ontbreken belangrijke stukken, welke alleen bij Markus voorkomen.¹⁸⁰ Hieruit zien wij dus, dat ook deze aprioristische stelling op de evangeliën, zooals zij daar liggen, niet van toepassing is en met recht door BAUR tegen HILGENFELD en anderen verworpen werd. — Men heeft echter een poging aangewend, om ook dit bezwaar weg te nemen. Waar Mattheus vergat, zeide men, de evangeliën-litteratuur te verrijken met al de voorhanden zijnde bouwstoffen en de fout beging, dat hij soms zelfs belangrijke

episoden uit de beschrijving van Markus weglief, dáár herstelde Lukas dit weer en nam in zijn evangelie op, wat Mattheus had laten liggen. Doch het mag al zeer toevallig heeten, dat Lukas en wederkeerig Mattheus zoo zullen gehandeld hebben, voor het geval dat zij beiden van elkander onafhankelijke schrijvers geweest zijn. Daarom hebben sommigen het bewijs meenen te kunnen leveren, dat Lukas in een sekundaire betrekking tot Mattheus staat. Daardoor echter komt Lukas in een betrekking van dubbele afhankelijkheid tegenover Mattheus en Markus te staan, op de hypothese drukt dan hetzelfde bezwaar, 't welk men dezerzijds tegen de posterioriteit van Markus heeft aangevoerd, en is er geen reden te vinden, waarom men met BAUR niet even goed dit laatste zou aannemen. — Zonder de gebreken der Markushypothese breed te willen uitmeten, kunnen wij met den besten wil niet inzien, dat zij ons beter dan een der vroegere hypothesen de onderlinge betrekking der evangeliën verklaart. Hoe weinig zij in staat is, het vraagstuk betreffende het ontstaan der evangeliën tot beslissing te brengen wordt recht duidelijk, als men nagaat, hoezeer twee tegenovergestelde meeningen zich weten te handhaven en hoe tegenover de eene mogelijkheid een andere met even veel recht kan gesteld worden. Wanneer wij bijv. bij SCHOLTEN t. a. p. bladz. 93—109 een lange lijst van plaatsen zien aangeteekend, waar de redaktor van het Mattheus-evangelie den tekst van Markus zou hebben misverstaan, dan kunnen wij met hetzelfde recht het tegenovergestelde beweerden: Markus heeft den

tekst van Mattheus verduidelijkt. Zelfs wordt dit laatste veel waarschijnlijker, als wij plaatsen, zooals van de ontvoering van Johannes den Dooper (Mark. VI : 14—33), van de Eliaverwachting (Mark. IX : 10—13) en de belangrijke perikope Mark. IV : 10—25 met de parallellen bij Mattheus en Lukas vergelijken en dan bespeuren, dat zij eerst door combinatie van dezen zoo duidelijk zijn geworden. In al die plaatsen, waar Markus den duidelijksten tekst heeft, is het veel aannemelijker, dat hij uit Mattheus of Lukas of uit beiden gekopieerd heeft, dan te stellen dat de onduidelijke teksten van Mattheus en Lukas uit Markus ontstaan zijn. Zóó is 't ook waarschijnlijker dat Markus op al die plaatsen, waar hij den klemtoon goed laat vallen, Mattheus verbeterd heeft, dan met SCHOLTEN t. a. p. bladz. 150—160 aantemen dat Mattheus op de natuurlijkheid en fijnheid van Markus geen acht geslagen heeft. En tegenover de mogelijkheid, door denzelfden schrijver t. a. p. bladz. 110—127 gesteld, dat Mattheus glossen aan den tekst van Markus toegevoegd heeft, staat de andere mogelijkheid, ja de meerdere waarschijnlijkheid over, dat Markus ook hier door weglating heeft zoeken te verduidelijken. Zelfs op die plaatsen, waar het hem niet gelukt is te verduidelijken, zooals Mark. VIII : 32 en XIV : 54, draagt hij juist het karakter van den epitomator. — Is het wonder, dat, nu de theorie der hypothesen zooveel vrijheid overlaat, vaak de deur geopend is voor de grootste willekeur? De voorstanders der Markushypothese meten soms met twee maten, om hun geliefd Markusevangelie op

alle mogelijke wijzen als het meest oorspronkelijke te doen kennen. Heeft bij verhalen Markus de kortere maar onduidelijke recensie, dan roept men uit: ziet daar het kenmerk van oorspronkelijkheid! Maar verkeert Mattheus in dit geval, dan moet, zegt SCHOLTEN t. a. p. bladz. 177, de regel gelden: de kortere recensie is een inkorting van een oorspronkelijk meer uitvoerig verhaal. Heeft Markus pleonasmen, zij moeten dienen als een echt kenmerk van zijn prioriteit. Maar als wij ze bij Mattheus vinden, dan is er geen twijfel aan, of Mattheus bewijst daardoor zijn secundair karakter. Zelfs als van de dogmatische strekking en van de wonderzucht der evangelisten sprake is, dan wordt (zie SCHOLTEN t. a. p. bladz. 200—210) alle last op Mattheus gelegd, terwijl juist hier, zooals ons straks zal blijken, de evangelist Markus het kenmerk niet zoozeer van afhankelijkheid, maar — wat hier het meest beslist — van een veel later dagteekening draagt. — Ook de wijze, waarop men de bezwaren tegen de hypothese ingebracht zoekt wegt nemen, verdient afkeuring. Een groot bezwaar was hierin gelegen, dat, gelijk wij zoo even gezien hebben, bij Mattheus en Lukas beiden belangrijke deelen gemist worden, die alleen bij Markus te vinden zijn, m. a. w. dat de geheele Markus niet in Mattheus en Lukas opgesloten ligt. 't Was daarom, dat men het getuigenis van Papias toepaste op den proto-Markus, of dat men de toevlucht nam tot de onderstelling, dat ons Markusevangelie op velerlei wijze geïnterpoleerd en bovendien nog verkort was. Maar, behalve dat niet twee van de voorstanders der hypo-

these met elkander eens zijn over den aart en het getal dezer invoegsels en dat ook tegen dit gevoelen strijdt de sterk uitkomende eenheid van Markus, is hier het geneesmiddel erger dan de kwaal; want, zooals STRAUSS t. a. p. S. 128 terecht aanmerkt, daardoor heft zich de geheele hypothese op. RITSCHL erkent dan ook eerlijk dit bezwaar en verklaart: „was de Markushypothese niet houdbaar zonder het willekeurig aannemen van interpolatiën en omwerking van het Markusevangelie, waardoor de hypothese zich zelve opheft, dan ware het beter haar geheel te laten varen.“¹⁸¹ — En inderdaad, zij lost daardoor zich zelve op. Want men was begonnen in ons Markusevangelie zelf de bewijzen zijner oudheid aan te toonen, en nu die blijken niet toereikend te zijn, zoekt men andere en betere daar buiten. Maar is dan — zóó vragen wij met BAUR (Markus-Evang. S. 173) — het verschijnsel, dat wij in de onderlinge verhouding der kanonische evangeliën opmerken, verklaard, wanneer wij de aanleidende oorzaak daarvan buiten onze evangeliën in andere geschriften stellen, waarbij wij altijd weer kunnen vragen: wat mag dan toch wel het doel van de schrijvers dier geschriften geweest zijn, dat zij de evangeliën in die vormen voordroegen? Het kunstig opgetrokken gebouw van hypothesen valt bovendien in duigen, als men bedenkt dat ook de mondelinge traditie aandeel aan de ontwikkeling der evangelische geschiedenis kan gehad hebben. Waarom niet even goed als de schriftelijke? Maar 't ergste is, dat men bij deze methode den geest en 't karakter der verschillende evangelisten niet

in rekening brengt. 't Kan met haar niet anders gaan als met de methode van EICHHORN. Zij moet ten gronde gaan met haar mechanische beschouwing. Dus verre BAUR. Wij vereenigen ons geheel en al met dit gevoelen. De voorstanders der Markushypothese, hoezeer zij ook bedoelen door scheiding en verbinding der deelen en door vergelijking der evangeliën hun ontstaan geschiedkundig aan te toonen, bewegen zich al te eenzijdig in een mechanische evangeliënbeschouwing. Zij meenen genoeg gedaan te hebben, als zij van elke perikope kunnen aantoonen, dat zij aan het oudste evangelie of aan het logiënboek of aan de secundaire, tertiaire of aan een nog oudere formatie der schriftelijke overlevering ontleend is. Maar al kan men dat, men heeft dan nog geen diepen blik geslagen in de kompositie van het geschrift. Slechts een stoffelijk aggregaat verkrijgt men daardoor, waarbij alleen gelet wordt op de materialen, welke de schrijvers van hier of ginds genomen zullen hebben, en waardoor de evangelisten tot bloote verzamelaars, hunne geschriften tot „Sammelschriften“ (zóó EWALD) gemaakt worden. — Dit is ook al een gevolg van die andere verkeerde gewoonte: een evangelie alleen uit vergelijking met de anderen te verklaren en op den gang der denkbeelden in het werk zelf vervat niet zoo bijzonder te letten. Wat is daarvan 't gevolg? „Solange man — zegt BAUR (krit. Unters. S. 619) — immer nur darauf ausgeht, den Mattheus dem Lukas und dann wieder den Lukas dem Mattheus entgegen zu halten, kann man nie wissen, wer zuletzt noch Recht behalten

wird, es ist ein fortgehender Krieg Aller gegen Alle, in welchem kein Ende abzusehen ist." Volgens deze methode, zegt BAUR, geeft men nu den een, dan den ander evangelist gelijk. Men draait zodoende in een cirkel rond, waaruit men nimmer komen zal, zoo lang men niet voor de beoordeeling van de onderlinge verhouding der evangeliën een leidend gezichtspunt, een bepaalden regel weet aan te wijzen.

BAUR zelf had zich daarom zulk een regel gesteld. Waar het te doen was om de betrekkelijke waarde der evangeliën door onderlinge vergelijking te bepalen, stelde hij, zooals wij vroeger gezien hebben, dezen regel: dat evangelie heeft de grootste aanspraak op geloofwaardigheid, welk het minst een Tendenzkarakter verraadt. Maar een vergelijking der evangeliën was niet het eerste, waar hij van uitging. Neen, daaraan vooraf ging het onderzoek van elk geschrift afzonderlijk. Hij trachtte daartoe tot den geest des schrijvers door te dringen, het antwoord te vinden op de vraag: welk doel heeft zich de schrijver blijkens zijn eigen schrijven met zijn werk voorgesteld? En nadat het hem gelukt was de leidende gedachte van het begin tot het einde van 't geschrift op te sporen, zocht hij zich rekenschap te geven, waarom de schrijver juist zulk een vorm en geen ander aan de geschiedkundige stof gegeven had. Zóó handelt immers de filoloog altijd met de produkten der oudheid. Vóór en aler men buiten een geschrift de verklaring er van zoekt, gaat men na, of het geschrift ook in zich zelf den sleutel daarvan heeft. Blijft evenwel

dan nog menige zaak onverklaard, men tracht dan het een of ander omtrent den persoon des schrijvers te weten te komen. Gelukt ook dit niet — zooals met geschriften als de evangeliën, wier schrijvers ten eenenmale onbekend zijn, het geval is — men zoekt punten van overeenstemming te vinden van de denkbeelden en voorstellingen in het geschrift zelf voorhanden met die, welke ons van elders bekend zijn, om uit de tijdsomstandigheden en uit een bepaalden kring de bedoeling des schrijvers toe te lichten en zóó eindelijk ook — maar dit in de laatste plaats — den mogelijken tijd van vervaardiging te bepalen. Is dit in 't algemeen de eenig veilige weg bij geschiedkundige onderzoekingen, meer bepaald is dit het geval bij schrijvers, die nagenoeg dezelfde geschiedkundige stof voor handen hadden, maar haar elk in een bijzonderen vorm teruggeven. Dat zulks met zekere bedoeling is gedaan, blijkt en bleek dus ook BAUR uit een onderzoek der evangeliën zelve. Buitendien kon hij het niet de waardigheid van schrijvers als de evangelisten niet wel overeen brengen, dat zij niet een groote mate van zelfstandigheid zouden bezeten hebben, een zelfstandigheid die hen niet weerhield van de geschrevene en de ongeschrevene bronnen gebruik te maken, maar dit tevens te doen in overeenstemming met het doel, 't welk zij door hunne geschriften zochten te bereiken en waardoor zij meteen aan een behoefte van hun tijd te gemoet kwamen. Op deze wijze zocht dan BAUR uit de evangeliën zelve en in verband met andere verschijnselen des tijds, d. i. langs een wezenlijk geschiedkundigen weg de evangeliën te ver-

staan. Geheel anders dus dan die evangeliën naar vooropgestelde kathegoriën van beknoptheid, aanschouwelijkheid of nauwkeurigheid te verklaren en afhankelijk van elkander te maken.

Men heeft echter zoowel tegen de resultaten als tegen de methode van BAUR allerlei bedenkingen doen hooren. Een zijner resultaten¹ was: de dubbele afhankelijkheid van Markus én vis-à-vis Lukas én tegenover Mattheus. Op het standpunt der Markushypothese kon men zich natuurlijk daarmee het minst vereenigen. Maar ook HILGENFELD kon dit niet. Tegen de dubbele afhankelijkheid van Markus werd dus de aanval van meer dan één zijde gericht. Men zocht haar op allerlei wijze te weerleggen. Maar hoe? Om haar onwaarschijnlijk te maken, heeft men haar zóó voorgesteld, alsof volgens BAUR de evangelist zonder eenig doorlopend plan nu uit de een dan uit de ander bron genomen heeft, 't geen hem dienstig voorkwam. Zóó had in vroeger tijd GRIESBACH gedaan, die Markus maakte tot „pedisequus“ van Mattheus. Tot dit lang verouderd gevoelen, zeide men, was BAUR eenvoudig teruggekeerd. Doch onkunde alleen kan zóó spreken. BAUR zelf heeft die voorstelling van GRIESBACH voor eene betere doen plaats maken en haar eigenlijk daardoor weerlegd. En die de moeite wil nemen na te gaan, hoe hij het Markusevangelie van 't begin tot het einde als een kunstig samenstel doet kennen, zal zich de overtuiging verschaffen, dat tot zulk een beschuldiging tegen BAUR niet het minste recht bestaat. In plaats van Markus als een slaafsch epito-

mator voor te stellen, schrijft hij hem zekere zelfstandigheid toe hierin bestaande, dat Markus getracht zou hebben de evangelische geschiedenis tot een harmoniesch geordend geheel af te ronden en er een klaar overzicht van te geven, in één woord: Markus streeft naar historische continuïteit. Dit karakter — zóó gaat BAUR voort — tracht de evangelist vast te houden, door van Mattheus vele stukken over te nemen, maar van Lukas, hoewel hij ook van dezen overneemt, betrekkelijk meerdere weg te laten, die te veel den paulinischen Tendenz verraden.¹⁸² En toch is hieruit, zegt BAUR, zijn evangelie niet alleen te verklaren. Ook dogmatische Tendenzen werkten mede. Maar dezen grijpen niet zóó diep in het geschrift in, dat zij als het voorname motief mogen beschouwd worden. Het eigenlijk motief is hierin gelegen, de feiten in het waar daglicht te plaatsen. In den vorm vooral is het eigenaardig karakter van het evangelie te vinden. Dat de evangelist zulk een eigenaardige kleur aan zijn voorstelling weet te geven, het komt hierdoor dat hij haar met zijn eigenaardigen geest heeft bezield. Met kunstige hand weet de schrijver zijne groepen te stoffeeren, de bijzondere deelen op te sieren en daardoor zijne verhalen leven bij te zetten. Als wij BAUR zoo over de kompositie van het tweede evangelie hooren spreken, mogen wij dan beweerden, dat hij Markus tot een slaafsch navolger maakt? Neen, maar wel tot een vrij zelfstandig schrijver. Daarvoor spreken immers ook die stukken, welke alleen bij Markus gevonden worden, zonder dat zij evenwel tegen zijn dub-

bele afhankelijkheid iets bewijzen, evenmin als de oudtestamentische plaatsen, welke door de verschillende evangelisten op verschillende wijzen aangehaald worden. Misschien moet men hier — zooals MEYBOOM t. a. p. bladz. 176 voorslaat — een tusschenruimte aannemen tusschen hetgeen de evangelist las in zijn bron en schreef in zijn werk, een tusschenruimte, die werd aangevuld met herinneringen en overdenkingen, waardoor de wijze, waarop de inhoud van de bron werd wedergegeven, bij al de gebondenheid een eenigzins vrij karakter verkreeg. Dat ook bij de stelling: Markus heeft het laatst geschreven, eenige bezwaren overblijven, dat niet alle moeielijkheden kunnen verklaard of opgelost worden, spreekt van zelf. Maar ook bij de tegenovergestelde meening is dit het geval. Onbillijk zou 't zijn, op grond hiervan de zaak zóó voor te stellen, alsof daarom de evangelisten willekeurig van de eene tot de andere bron zich gewend hebben. De waarheid is, dat Markus zijne bronnen niet gedachteloos overgeschreven, maar zelfstandig bewerkt heeft. Blijven er evenwel ook dan nog duisterheden over, BAUR herinnert ons, dat het tegenwoordig niet meer mogelijk is op elke vraag die bij ons kan rijzen betreffende de motieven tot schrijven een bevredigend antwoord te geven, en dat het daarom ook aan ons niet staat te beoordeelen, wat een schrijver der oudheid had kunnen of moeten doen. Naar ons oordeel handhaaft zich het gevoelen van BAUR, wat het Markus-evangelie aangaat, als het meest waarschijnlijke. — Of heeft wellicht HILGENFELD meer licht verspreid over de geleide-

lijke ontwikkeling der evangeliën-litteratuur, door aan Markus een plaats midden tusschen Mattheus en Lukas aan te wijzen, zoodat het milde petrinisme van Markus, gelijk hij beweert, den overgang van het joodschkristendom van Mattheus tot het paulinisme van Lukas vormt?¹⁸³ Wij hebben daarover reeds vroeger 'gesproken, maar moeten hier de zaak nog uit een ander oogpunt bezien. HILGENFELD's beschouwing van het Markusevangelie is het zwakste punt in zijn geheele theorie. Hij verkeert in de meening, het probleem van de verhouding der evangeliën op redelijker wijze en meer overeenkomstig de logika der feiten dan BAUR voorgesteld te hebben. Maar ten eerste laat de geschiedenis in haar loop ons niet altijd die geleidelijke overgangen zien, welke HILGENFELD onderstelt. Een bewijs daarvoor is: de zich plotseling verheffende oppositie van Paulus. Daarom staat het natuurlijk wel vrij, ja 't is zelfs de plicht van den geschiedvorscher, bij elke nieuw opkomende ook verzoenende richting te vragen, of daarbij een bepaald geschiedkundige bron gebruikt is. Maar het bewijs, 't welk HILGENFELD daarvoor heeft meenen te vinden, dat aan Markus een petriniesch evangelie ten dienste heeft gestaan, is al zeer problematiek en steunt ter laatster instantie op niets anders dan op de sage van Markus, als den begeleider en tolk van Petrus. Immers, behalve dat het in 't oogloopend petriniesch karakter van het Markusevangelie een onbewezen stelling is (zooals wij vroeger gezien hebben), vervalt ook de hypothese hierdoor, dat HILGENFELD, om den oorspronkelijken vorm van Markus bijv.

hoofdst. XII : 38—40 aan te wijzen, vaak tot Lukas, die ook het Petrus-evangelie zal gebruikt hebben, zijn toevlucht nemen moet. Maar dan is het toch veel eenvoudiger en natuurlijker in zulke gevallen het evangelie van Lukas zelf tot bron van Markus aan te nemen.¹⁸⁴ Wij kunnen hieruit met zekerheid besluiten: de hypothese van HILGENFELD is onnoodig en onbewezen. Ten tweede is het HILGENFELD in geenen deele gelukt bij Markus een meer zelfstandig karakter aan te wijzen, dan hetwelk BAUR aan dit evangelie toegeschreven heeft. BAUR had aan Markus geen groote mate van oorspronkelijkheid toegekend. HILGENFELD echter meent bij den evangelist een zóó wel doordacht plan optemerken, dat deze den steun van Lukas heeft kunnen ontbeeren. Aan Markus zou namelijk eigen zijn een bijzondere voorliefde voor schilderachtige contrasten. Tegenover elke gunstige ontvangst, welke hij Jezus laat ondervinden, staat een vijandige bejegening door zijne tijdgenooten hem berokkend. En op dit streven van den evangelist om de tegenstelling eener licht- en schaduwzijde van Jezus' werkzaamheid te doen uitkomen, zullen zijne tekstafdeelingen geschoeid, daarnaar de mededeelingen der feiten gewijzigd zijn. Maar duidelijk wijst HILGENFELD dit contrast in de bijzondere deelen van het evangelie niet aan, en de voorrang van Mattheus boven Lukas blijkt er niet het minst uit. Wij voor ons achten ook deze poging, om door het plaatsen van Markus midden tusschen Mattheus en Lukas een meer geleidelijke en geschiedkundige ontwikkeling der evangeliën-litteratuur te verkrijgen, voor

mislukt. Geen wonder dus, dat het gevoelen van HILGENFELD weinig ingang gevonden heeft. — Nog moeten wij andwoorden op een zeer gewichtige bedenking, welke men tegen de methode van BAUR ingebracht en ten gevolge waarvan men die methode algemeen met den naam van Tendenz-Kritiek aangeduid heeft. Uit afkeer van haar, zegt HILGENFELD in zijn Tijdschrift (1866, I, S. 90), ijvert men zoozeer voor de Markushypothese, welker voorstanders hij dan, niet zeer vriendelijk, Tendenz-apologeten noemt. Doch met BAUR zeggen wij: namen doen hier niets tot de zaak. Bedoelt men met dien naam, dat de kritiek van BAUR ons langs objektieven weg aantoon, hoe de schrijvers der nieuw-testamentische geschriften zelve een bepaalde strekking (Tendenz) in hunne geschriften neergelegd hebben, dan kan die naam aan BAUR niet anders dan tot eer strekken. Erger is het, als men meent: BAUR dicht aan die schrijvers toe, wat hij gewild heeft dat zij hebben gedacht. HILGENFELD bijv. meent dat de wijze, waarop BAUR den inhoud der evangelische geschriften met de heerschende denkbeelden van den tijd, waartoe zij ondersteld worden te behooren, in betrekking brengt, niet vrij is van subjektieve willekeur. Wij kunnen dit echter niet toegeven. Willekeurig zou BAUR behandeld hebben, indien hij buiten vaste geschiedkundige gegevens om over de evangelische geschriften geredeneerd, of indien hij zich door eenig vooropgezet denkbeeld in zijn oordeel had laten leiden. Doch wij hebben gezien, dat dit geenzins het geval was, dat hij integendeel eerst uit ontwijfelbaar zekere

getuigen der geschiedenis het karakter van den tijd had leeren kennen. Vervolgens had hij zich tot de geschriften zelve gewend, ze ieder in 't bijzonder onderzocht, daarna met elkander vergeleken, om te weten te komen, waarin bij alle overeenkomst hun specifiek verschil bestond. Om echter op dien weg, eenmaal als de ware aangenomen, voort te kunnen gaan, stelde BAUR het zich ten plicht tot het innerlijke dier geschriften zoo diep mogelijk door te dringen, ten einde den eersten aanleg op het spoor te komen. Zeer natuurlijk ontstaat dan echter ook de vraag, uit welke beschouwingwijze, uit welke richting, welk doel (Tendenz) der schrijvers die geschriften voortgekomen zijn. Daardoor wordt het individuëel karakter bepaald. Heeft dit nu iets van een subjektieve behandeling der zaak? Ons dunkt dat BAUR, uitgaande van zekere feiten, en voorts zich houdende aan het karakter der geschriften zelve, geen beteren weg had kunnen bewandelen. Slechts dan kon hij dwalen en heeft hij somwijlen gedwaald, als hij zich vergiste in de bedoelingen der schrijvers en in de bepaling van de meerdere of mindere mate, waarin de geschiedkundige stof door die bedoelingen zou zijn beheerscht. Daardoor gebeurde het — zooals STRAUSS t. a. p. S. 109 opmerkt — dat BAUR wel eens in de synoptische evangeliën, in deze naïve compositie's, meer planmatigheid zag dan men zonder dwang daarin aannemen kan. Dit kwam wellicht hieruit voort, dat BAUR van het 4^{de} evangelie uitgaande, de synoptici te veel met dezen op één lijn gesteld had. Maar wij moeten hierbij niet vergeten, dat de Tendenz

van eenig geschrift het historische niet volstrekt behoeft uit te sluiten. Ook BAUR heeft dit nooit beweerd. Maar tot een reeds lang overwonnen standpunt behoort de meening, dat die Tendenz slechts op den vorm en niet ook op den inhoud van eenig geschrift invloed zou uitgeoefend hebben. Na STRAUSS kan men dit niet meer volhouden. Met de erkenning dat BAUR in sommige bijzonderheden gedwaald en overdreven heeft, is zijn methode zelve niet geoordeeld. Want uit het karakter der Tendenzkritiek vloeien ze niet met noodzakelijkheid voort. Integendeel is deze methode voor een meer juiste toepassing vatbaar. STRAUSS meent het dan ook zoo ernstig niet met zijne bezwaren. In weerwil van zijne bedenkingen vereenigt hij zich ten slotte geheel met de Tendenzkritiek, t. a. p. S. 121—124. En inderdaad is zij tot nog toe door geen betere methode vervangen. Want als HILGENFELD spreekt van de „innerlijke eigenaardigheid” der evangeliën, dan maakt dit geen aanmerkelijk verschil met hetgeen BAUR wil. Want — zooals deze terecht heeft aangemerkt — men behoort ook dan toch aan te toonen, welken invloed die eigenaardigheid der evangelisten op hun voorstelling der geschiedenis uitgeoefend heeft. BAUR had dus recht tot de bewering in zijn brief aan Dr. HASE. (S. 64): „naar den aart der zaak kon er geen andere weg zijn dan die door de Tendenzkritiek aangewezen was, om te ontdekken wat in een geschiedkundig geschrift werkelijke geschiedenis is en wat niet en waarom het dat niet is.” En waarlijk, de bezwaren, welke men tegen de Tendenzkritiek van BAUR

heeft, schuilen meer in het brein harer beoordeelaars dan bij haar zelve. Indien men aan den schimpnaam („Neckname“) niet blijft hangen, maar onbevooroordeeld onderzoekt, hoe BAUR zijn kritiek in de bijzonderheden heeft toegepast, dan zal men van haar moeten getuigen, dat zij het ontstaan en de onderlinge verhouding der evangeliën zeer goed verklaart en een geheel nieuw licht heeft verspreid over de geheele litteratuur der kristelijk oudheid.

Als wij dan nu samenvatten, wat wij over de verschillpunten tusschen de methode van BAUR en die der Markushypothese gezegd hebben, dan blijkt ons duidelijk de meerdere waarde der eerste boven de laatste. In grootschen stijl behandelt BAUR de evangeliënkwestie. Op het ruime veld der geschiedenis voert hij ons. Dáár laat hij ons zien de richtingen en partijen der eerste kristenkerk, het zoeken en streven der menschen. In dien veel bewogen tijd, waarin zich de evangeliën vormden, wijst hij vervolgens aan elk dier geschriften hun plaats aan naar gelang van den geest dien zij ademen, van de sporen welke zij van dien strijd in zich dragen en van het individuëel karakter der schrijvers. Daardoor verrijst voor onzen blik een krachtig en levend beeld van dien alouden tijd, waarvoor de onderscheidene geschriften hunne kleuren hebben geleend. Maar met deze ruime opvatting van zijn taak kon BAUR het niet van zich verkrijgen, om zich met al die vragen af te geven, die over de verhouding der evangeliën kunnen gedaan worden, maar die tot vollediger kennis van den aart dezer geschriften niets bijdragen; hoewel hij niet

verzuimde in al de bijzondere wendingen en uitdrukkingen den geest des schrijvers te doen kennen. Dit moeten wij wel in 't oog houden, wanneer wij BAUR zien strijden voor de posterioriteit van het Markusevangelie. Zij was bij hem geen hoofdzaak, maar iets dat zich aan hem als resultaat zijner historische onderzoekingen opdrong, waartoe hij ook niet langs den hypothetischen maar langs den geschiedkundigen weg kwam. Is hij somwijlen in zijne bewijzen der dubbele afhankelijkheid van dit evangelie meer vernuftig dan waar geweest, de oorzaak daarvan was, dat hij zich door de hitte van den strijd tegen de spitsvondigheden der tegenpartij (HILGENFELD en anderen) liet wegslepen. In allen gevalle heeft hij getoond, dat voor zijn gevoelen nog het meeste te zeggen was. Maar zijn eigenlijke verdienste is in iets anders gelegen: uit den geest der schrijvers en uit de heerschende denkbeelden des tijds den geheelen ontwikkelingsgang der evangeliën-litteratuur toe te lichten. De methode der Markushypothese daarentegen, waarbij men de evangeliën tegen elkander afweegt, voor elk woord, voor elke uitdrukking een reden aanwijst, in den waan dit te kunnen doen, is een zeer minutieuse behandelingswijze, waardoor de geest vervliegt en waarbij men overeenkomstig een bekend uitheemsch spreekwoord „het bosch om de boomen niet ziet.” — De kritiek van BAUR is, trots al hare gebreken, verre weg te verkiezen boven de Markushypothese; omdat zij beter dan deze met de materialen: geschiedenis en evangeliën werkt. Voor eerst toch handelt zij naar een veel strenger methode en

blijft daardoor zich zelve meer gelijk, getrouw aan de eenmaal vastgestelde beginselen, om uit de genoemde bronnen hare resultaten waarschijnlijk te maken. De Markus-hypothese daarentegen verlaat reeds in den aanvang den weg, dien zij zelve geopend heeft; zij versmaadt de stemmen der geschiedenis, of als zij een enkele maal ze meent te hooren, steunt zij op onzekere getuigen; en zij verliest zich in een komparatieve beschouwing der evangeliën, die tot een partijdig oordeel leiden moet. In plaats van zich aan de klaar bewezene feiten te houden, geeft zij zich af met het stellen van allerlei mogelijkheden en bouwt daarop hare bewijsgronden. Maar wij zagen dat tegenover de eene mogelijkheid de andere staat. Zij geeft ons dus geen waarschijnlijkheid; want elke hypothese, die straks weer voor een andere zal moeten plaats maken, brengt ons geen stap verder. De methode door BAUR aangewezen, bouwt niet op onderstellingen; ook waar zij de prioriteit van Markus handhaaft, sluit zij zich aan het eenmaal bekende en bewezene aan; en als zij in het evangelie van Mattheus de sporen van latere omwerking aanwijst, dan doet zij dit in grove omtrekken, zonder van woord tot woord te willen aantoonen het getal en den omvang dier interpolatiën. Zij onderscheidt zich dus door zekerheid in hare resultaten en tevens door voorzichtigheid, niet meer willende bewijzen dan bewezen kan worden.¹⁸⁵ De kritiek van BAUR heeft behalve een positieve ook een sterk uitkomende negatieve zijde; daar zij — gelijk STRAUSS t. a. p. S. 157 zeer juist opgemerkt heeft — evenzeer als de mythische

verklaring vele onhistorische en onware bestanddeelen in de evangeliën zoekt aan te wijzen. Maar in verband met het hooger doel, waartoe volgens BAUR zijne negatie's leiden moeten, prijzen wij dit in haar. Door het medium der schrijvers, zegt BAUR, vernemen wij de stem der geschiedenis. In het gekleurd licht der partijën aanschouwen wij de feiten, en anders niet. Maar dit juist was de reden, waarom men zich onvoldaan van BAUR's kritiek afwendde en zich keerde tot de Markushypothese, in de hoop meer geschiedkundige zekerheid te verkrijgen. Deze won dan ook zóó spoedig veld, dat theologen van de uiterste rechterzijde (MEYER) zoowel als van de uiterste linkerzijde (VOLKMAR) haar omhelsden. Om aan die verwachting te voldoen, stellen zich de voorstanders der Markushypothese voor, het oorspronkelijk feitelijke nader op het spoor te komen, ten einde de bouwstoffen te vinden, waaruit men een zuiver Kristusbeeld zal kunnen vormen. Hoe schoon en verdienstelijk deze poging moge zijn, BAUR heeft er zich niet aan gewaagd, met grond beweerende, dat ons van zulk een vroegtijdig ontstaan der evangeliën, als men meent te kunnen bewijzen, niets blijkt. En voorzeker, nu wij weten dat men daarbij onderstellingen geeft in plaats van bewijzen, hebben wij alle reden den meer veiligen weg, door BAUR geopend, te vervolgen, al is dan ook de som van kennis, welke wij door zijn streng wetenschappelijke methode gevonden hebben, niet zoo heel groot. Ook de door HILGENFELD verkregen resultaten zijn niet boven elken twijfel verheven. Al meent ook deze criticus een hooger oor-

sprong der kanonische evangeliën gevonden en bewezen te hebben, dat de kring der evangeliënlitteratuur zich dáár afsluit, waar BAUR haar geopend heeft, nl. omstreeks het jaar 130 na Kristus; wij kunnen de waarde van zijn arbeid niet zoo hoog aanslaan als velen doen, na het gebrekkige dat wij in zijn bewijsvoering opgemerkt hebben, en vooral ook omdat hij ons toeschijnt het zuiver wetenschappelijk streven te verontreinigen door het dogmatiesch en apologietiesch doel, „de al te diepe wonden, welke BAUR der kerkelijke traditie geslagen had, te heelen.” Met BAUR („An Dr. K. Hase,“ passim) beweeren wij dat de methode van HILGENFELD niet zooveel van de zijne verschilt, dat zij het verdiende als een nieuwe en betere voortaan te worden gevolgd. Moge dan ook na al den door BAUR geleverden arbeid de geschiedkundige aanvang der evangeliënvorming vrij onzeker blijven, bij elke andere methode is dit evenzeer het geval. De meerdere zekerheid, welke men hier meent verkregen te hebben, is niet meer dan een illusie.¹⁸⁶

En hiermee achten wij de door ons gestelde vraag voldoende beantwoord. Wij kunnen niet anders zien, of de door BAUR aangewezen methode blijft haar waarde behouden en is tot nog toe door geen betere vervangen. HILGENFELD zelf moet erkennen, dat de door BAUR geopende baan, om de nieuw-testamentische geschriften op te vatten als gedenkteekenen van den oorspronkelijken kristelijken ontwikkelingsgang, de eenig ware blijven zal.¹⁸⁷ Maar het beste bewijs van de blijvende waarde van BAUR's arbeid in dit opzicht is dit, dat ook zij, die van zijn methode

niet willen gediend zijn, en onder dezen ook de voorstanders der Markushypothese, nogtans d e z e twee voornamelijk resultaten van zijn onderzoek hebben overgenomen: v o o r e e r s t het feit van het bestaan der verschillende partijen in de eerste kristenkerk, t e n t w e e d e, dat de individualiteit der schrijvers op hunne geschriften invloed uitgeoefend heeft. Als de grootste verdienste van BAUR zal het altijd moeten worden erkend, dat hij ons de oudste kristelijke litteratuur beter heeft doen verstaan, door haar in den stroom der denkbeelden van dien alouden tijd op te nemen. Ook de vier evangelisten hebben gestaan onder de macht der ideën. Hunne geschriften buiten dien invloed te verklaren gaat niet aan. Deze beweesing wordt gestaafd door den inhoud der geschriften zelve. Al de evangeliën worden min of meer door een dogmatischen Tendenz beheerscht. Men kan dus, ook bij Markus, niet spreken van zijn „neutraal karakter,“ als een bewijs van meerder oorspronkelijkheid, dat zijn geschrift vervaardigd zou zijn, nog voordat de partijen ontstaan waren, zooals SCHOLTEN t. a. p. bladz. 12 doet in navolging van WEISS, WITTICHEN en anderen. De voortreffelijkheid van BAUR's methode zal nog meer blijken, als zij gezuiverd zal zijn van de gebreken, die haar algemeene erkenning tot nog toe in den weg hebben gestaan, en als nog konzekwenter, dan dit door BAUR zelf is geschied, aan de nieuw-testamentische geschriften naar hun leerstellingen inhoud de plaats aangewezen zal worden in de geschiedenis van de ontwikkeling der kristelijke kerk, zooals ten aanzien van het Markusevangelie door ZELLER

en MEYBOOM t. a. p. bladz. 139—157 en voor sommige paulinische brieven door HOEKSTRA gedaan is ¹⁸⁸. De zelfstandige studiën van dezen laatste vooral zijn recht geschikt, om bij onze landgenooten op nieuw belangstelling te wekken voor de zuiver geschiedkundige methode van BAUR. Welke ook de uitkomst der volgende onderzoekingen moge zijn, de pogingen zoowel van BAUR als van HILGENFELD en van de voorstanders der Markushypothese zullen het recht der nieuwe kritiek, waarvoor zij allen ijveren, meer en meer aan 't licht brengen en handhaven tegen de bezwaren, van elders daartegen ingebracht. Wij achten ons van de taak ontslagen, de bedenkingen der konzervatieven opzettelijk te beantwoorden na alles, wat daaromtrent door ZELLER (in SYBEL's Hist. Zeitschrift 1860, IV, S. 112 f.), STRAUSS (t. a. p. S. 41 f.) en MATTHES (Theol. Tijdschrift I, V, 537 vlg.) gezegd is.

Dat BAUR tot verklaring van het ontstaan der evangeliën het niet voldoende achtte zich uitsluitend bij de evangeliën te bepalen en in dezen kringloop zich te blijven bewegen, was geen ijdel zeggen. Hij zelf had, toen hij zijne kritische beschouwingen over de evangeliënlitteratuur aan het publiek aanbod, reeds lang den rijken bodem der oudheid omgewoeld. De vruchten daarvan waren: zijne historiesch-dogmatische geschriften. Dezen liggen dus nu het eerst aan de beurt, om door ons beschouwd te worden.

HOOFDSTUK II.

GESCHIEDENIS DER KRISTELIJKE LEERSTELLINGEN.

Bronnen: *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schieiermacherianae theologiae indole*, in het Tüb. Zeitschrift, Jahrg. 1828. — *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* 1831. — *Programma: über die Rechtfertigungslehre Andr. Osiander's* 1831. — *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach der Principiën und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik*, 1e Ausg. in het Tüb. Zeitschr. 1833, 2e Ausg. afzonderlijk 1836. — *Erwiedering auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche*, 1834. — *Die christliche Gnosis, oder die Christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1835. — *Abgenöthigte Erklärung gegen ein Artikel der evang. Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengstenberg cett.*, Tüb. Zeitschr. 1836. — *Ueber den Begriff der Christlichen Religions-Philosophie, ihren Ursprung und ihre ersten Formen. In Br. Bauer's Zeitschr. f. speculat. Theologie* 1837. — *Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste* 1838. *Tertullianus' Lehre vom Abendmahl cett.*, Tüb. Zeitschr. 1839. — *Die Christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, in ihrer geschichte. Entwicklung*, 3 Ede. 1841—1843. — *Der Begriff der christl. Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung mit Rücksicht auf Ritter's Gesch. d. christl. Philosophie*, Theol. Jahrb. 1846. — *Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reform. Kirche, in seinem Unterschied von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf Schweizer's Darstellung der reform. Glaubenslehre*, Theol. Jahrb. 1847. — *Kritische studiën über das Wesen des Protestantismus u. s. w.*, Theol. Jahrb. 1847. — *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*, 1e Ausg. 1847, 2e Ausg. 1858, 3e Ausg. 1866. — *Ueber den Charakter und die geschichtl. Bedeutung d. calixtinischen Synkretismus*, Theol. Jahrb. 1848. — *Noch ein Wort über das Princip des reform. Lehrbegriffs*,

Theol. Jahrb. 1848. — Zur Geschichte der protest. Mystik eett. Theol. Jahrb. 1848 en 1849. — Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung, Theol. Jahrb. 1851. — Das Princip des Protestantismus und seine geschichtl. Entwicklung u. s. w. Theol. Jahrb. 1855. — Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassung desselben, Theol. Jahrb. 1856. — Die Lehre vom Abendmahl, nach Dr. Rückert u. s. w., Theol. Jahrb. 1857. — Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösende Tode Christi, u. s. w. in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. theol. 1859. — Vorlesungen über neutestamentlichen Theologie, uitg. door F. F. Baur 1864. — Vorlesungen über die christl. Dogmengeschiede 3 Thl. uitg. door F. F. Baur 1865—1867.

De geschiedenis der kristelijke leerstellingen, gewoonlijk dogmengeschiedenis genaamd, wordt, zegt BAUR, gewoonlijk bepaald door de plaats, welke zij inneemt tuschen de kerkgeschiedenis in engeren zin genomen en de dogmatiek. Tegenover eerstgenoemde, de geschiedenis der kristelijke gemeente op aarde, staat zij als het innerlijke tegenover het uiterlijke. Terwijl de kerkgeschiedenis de uitwendige samenstelling der kristelijke gemeente in haar verhouding tegenover de maatschappij tot voorwerp van haar onderzoek neemt, beweegt de dogmengeschiedenis zich bij voorkeur in de wereld der gedachten en gaat den ontwikkelingsgang na van de denkbeelden, welke zich in den boezem der kristelijke gemeente van tijd tot tijd opgedaan hebben. Met de dogmatiek staat de dogmengeschiedenis in een zeer nauw verband; want het voorwerp van beider onderzoek is één en 't zelfde, zij verschillen alleen in den vorm. Ten aanzien van den vorm staan zij tegenover elkander, als rust staat tegenover beweging. De dogmatiek is niets anders als de tot stilstand gekomen stroom der dogmengeschiedenis. Zij tracht wat door dien stroom wordt

aangevoerd te redden en op het vaste land te brengen. Maar haar lot is, dat zij dit op den duur niet vermag en hetgeen zij meent gegrepen te hebben aan de golven der geschiedenis, die nooit stil staat, moet prijs geven, zoodat zij zelve ten laatste een deel der dogmengeschiedenis uitmaakt. Het dogme had reeds vroeg in de kristelijke kerk de beteekenis van algemeen geldende leer, van datgene wat door de overgrootste meerderheid der kerk als absolute kristelijke waarheid werd vastgesteld, diensvolgens is het dogme de vorm waarin de kristelijke waarheid in een bepaalden tijd uitgesproken werd. Daaruit volgt dat de taak der dogmengeschiedenis deze is: de verschillende veranderingen na te gaan, welke de kristelijke leervormen in den loop der eeuwen aangenomen hebben. In de dogmengeschiedenis zoowel als in het dogme ligt het begrip van beweging. Dit begrip brengt mee, dat meer op het hoe dan op het wat moet worden gelet. De taak van den dogmenhistoricus, zegt BAUR, is niet zoozeer, een schat van geleerde onderzoekingen uit te stallen en vele bouwstoffen bijéén te brengen — waarin BAUR trouwens niet te kort kwam —; ¹⁸⁹ maar het moeielijkst wat hij te doen heeft is dit, de gegeven stof recht te verstaan en zóó uitéén te zetten, dat het hoofddenkbeeld in zijn voortgaande beweging overal uitkomt. Op de vraag: wáár begint die beweging en wáár houdt zij op? antwoordde men vroeger: zij vangt eerst dáár aan, waar de bijbelsche theologie ophoudt; dan wordt het apostoliesch kristendom als een voor alle eeuwen konstitutieve waarheid opgevat. ¹⁹⁰ En

zij houdt op, zei men, met de vaststelling der symbolische leerstelsels; dus de latere tijden slechts een herhaling van hetgeen de vroegere tijdvakken geleerd hebben.¹⁹¹ BAUR is van een andere meening. Daar hij tot de ontdekking kwam, dat ook tusschen de nieuw-testamentische schrijvers verschil van leeringen bestaat en de beweging reeds in den boezem der apostolische gemeenten zich deed gevoelen, is hij van oordeel dat ook de bijbelsche theologie voor een deel in de dogmengeschiedenis opgenomen en, wat het andere betreft, tot op onzen tijd voortgezet worden moet.¹⁹²

Op dit nieuw afgebakend terrein voerde BAUR een nieuwe methode in, nl. de objektieve of de zuiver-historische. Zóó mag zij genoemd worden tegenover de subjektieve geschiedbeschouwing zijner voorgangers en onder dezen zelfs BAUMGARTEN-CRUSIUS, HAGENBACH en NEANDER. Deze protestantsche schrijvers hadden uit reaktie tegen de katholieke kerk, welke de stabiliteit van het dogma proklameerde, te veel op de tijdelijke veranderingen gedrukt. Van beider dwaling, die der protestanten en der katholieken, houdt BAUR zich vrij. Dit doet hij daardoor, dat hij die historiebeschouwing als de ware volgt welke de beide uitéénloopende richtingen in haar innerlijke eenheid samenvat als de beide tot elkander behoorende zijden van één en 't zelfde geestelijk proces. En dit op grond van zijn door onderzoek verkregen overtuiging, dat er iets algemeen moet zijn, iets 't welk identiesch is met zich zelf en 't welk het beheerschend beginsel bij al de veranderingen van het dogme uitmaakt. Hoe meer het den be-

oefenaar der geschiedenis gelukt, zegt hij, den ontwikkelingsgang van het dogme op te merken en tevens aan te toonen, hoe die ontwikkeling in het wezen des geestes zelf gegrond is, des te meer voldoet hij aan de eischen der wetenschap.¹⁹³ Maar daartoe moet hij voldoen aan twee voorwaarden: een negatieve, d. i. hij moet zich vrij houden van dogmatische vooroordeelen, en een positieve, hij behoort in de behandeling van het dogme zóó te werk te gaan, dat alle tijdelijke veranderingen beschouwd worden als de wezenlijke en noodzakelijke trappen, langs welke de idee (der Begriff) zich beweegt, om door de eenzijdigheid van elken tijdelijken vorm gedreven, het wezenlijke en het onwezenlijke met het steeds strenger oordeel der waarheid te schiften en zich zelf in zijn innerlijk wezen te begrijpen. Hij moet de ontwikkeling van het dogme doen voorkomen als de ontwikkeling van den menschelijken geest zelf. Want het is de menschelijke geest, die in het dogme naar de vrijheid van zijn zelfbewustzijn streeft.

Met deze objektieve wijze van behandeling is 't niet in strijd dat men gebruik maakt van bespiegeling. Het komt er maar op aan, hoe men dit doet en wat men onder bespiegeling verstaat. Wat BAUR er onder verstaat, blijkt uit het navolgende. „Waar samenhang is, is ook rede, en wat door de rede bestaat moet ook voor de rede bestaan, voor de denkende beschouwing des geestes. Zonder bespiegeling is ieder historiesch onderzoek slechts een verwijlen op de oppervlakte, op den buitenkant der dingen;

en hoe meer het regelrecht op het gebied van het nadenken 't huis behoort, des te meer komt het er op aan, niet slechts dat wat de een of ander gedacht heeft weer te geven, maar de eeuwige gedachte van den eeuwigen geest, wiens werk de geschiedenis is, weder over te denken. Het wezen der spekulatieve geschiedbeschrijving ligt in het streven om zich te verplaatsen in den objektieven loop der zaak zelve, deze te nemen voor 't geen zij is en haar in haar innerlijken samenhang te begrijpen. Wat BAUR dus met zijn spekulatieve behandeling der geschiedenis bedoelt, is niets anders als de objektieve behandeling der gegeven stof, het zuiver historisch onderzoek, in zoover het den grond der verschijnselen opspoort. „Men noeme deze behandelingswijze van het dogme, zooals men wil; wat zij zelve wil en bedoelt is in geen geval iets anders als het indringen in de zaak zelve, om tot een heldere en bepaalde voorstelling te komen“ (L. v. d. Dreieinigk. II, Vorr. S. IV). Is zoo de geschiedenis, inzonderheid de dogmengeschiedenis volgens deze methode aantemerken als een heldere spiegel, waarin de geest zijn eigen beeld aanschouwt, waardoor hij zich klaar bewust wordt van 't geen hij zelf is, de macht welke de geschiedenis zelve in beweging zet, dan blijkt hieruit het groot belang dezer wetenschap.

De door BAUR aangegeven methode wordt nader gekend uit haar toepassing op de verdeeling der geschiedenis in tijdvakken. BAUR onderscheidt drie groote perioden, waarvan elk weer in twee kleinere perioden verdeeld is. De

eerste periode, loopende van den apostolischen tijd tot het einde der zesde eeuw, is het tijdvak van eerste wording van het dogme. De tweede periode, die der scholastiek, van den aanvang der zevende eeuw tot den tijd der hervorming, is het tijdvak dat het verstand over het dogme reflecteert. De derde periode, loopende van de hervorming tot onzen tijd, is het tijdvak van het vrije zelfbewustzijn. In het eerste tijdvak is het kristelijk godsdienstig bewustzijn één met het dogme; in het tweede tijdvak stelt het zich tegenover het leerstuk; in het derde verzoent zich het bewustzijn er weer mede. Het eerste tijdvak wordt verdeeld in twee kleinere perioden, van welke de eerste loopt tot de synode te Nicea in 't jaar 325, toen het dogme zijn volledigen vorm verkreeg, in de tweede breidt zich het dogme naar alle kanten uit tot zoover de kerk reikt. Van de tweede hoofdperiode maken de twee eerste eeuwen (van GREGORIUS I tot ANSELMUS) den overgang tot een nieuwe vorming van het dogme en de voorbereiding voor de Scholastiek, welks ontwikkeling en verval den inhoud der volgende periode tot de hervorming uitmaken. Het tijdvak na de hervorming vertoont de nieuwe ontwikkeling nog in haar beperktheid tot aan de achttiende eeuw, van dáár tot op onzen tijd vrijer en algemeener.

Welke zijn nu naar deze indeeling de in 't oogloopende karaktertrekken dezer verschillende tijdvakken? — In het eerste hoofdtijdvak ontmoeten wij een rijkdom van dogmen, een produktiviteit waaruit duidelijk te zien is, hoe het ge-

heele streven van den geest daarheen gericht is, om zich zelf in het dogme tot voorwerp van beschouwing te maken en op grond daarvan zich een wereld van begrippen te scheppen, welke voor hem dezelfde waarheid hebben moeten als het leerstuk waarvan zij de omschrijvingen zijn. Vervuld en doordrongen van den absoluten inhoud van het leerstuk, is hij niet bevreedigd, voor en alear hij uitgesproken heeft wat het leerstuk bevat, en niet zoozeer om een eigen overtuiging is het hem te doen, als wel dat het leerstuk vastgesteld en tot voorwerp van geloof verheven worde. Maar daardoor verkrijgt nu ook het leerstuk voor hem een bindend gezach. Het geloof berust thans op het overgeleverd gezach der kerk; des te minder staat het het individu vrij anders te gelooven dan de kerk wil. Alle leerstukken van het positieve kristendom, die van eenige waarde mogen heeten, zooals de leer der drieëenheid, van den persoon van KRISTUS, van de natuur des menschen, van de zonde, de genade en de verlossing werden reeds in deze periode zóó juist omschreven en kerkelijk vastgesteld, dat zij in 't vervolg nooit geheel opgegeven, maar slechts gewijzigd werden, hoe ook op verschillende wijze. Materiëel is er dus in de latere perioden niets tot het leerstuk toegevoegd. — Maar in formeelen zin was de verandering groot, welke met het dogme in de tweede hoofdperiode plaats vond. Zij bestond hierin, dat het denkend bewustzijn zich anders plaatste tegenover het dogme, dat zich duidelijk en begrijpelijk zocht te maken. In plaats van de godsdienstige behoefte kwamen nu de eischen van het beschouwend verstand, voor

hetwelk het leerstuk niet slechts een geloofszaak maar ook een voorwerp van kennis moest zijn. De verhouding tusschen deze twee: gelooven en weten werd het groote thema van dezen tijd en bleef ook voor al de volgende perioden min of meer het voorwerp veler streven. Dit was dus een belangrijke vooruitgang in de ontwikkeling van het dogme. Legde men zich vroeger geloovig bij het leerstuk neer, thans trachtte de geest het te verwerken en in zijn denkend bewustzijn op te nemen. Maar de begonnen arbeid, hoe grootsch hij ook was, liep op het tegendeel uit van wat men beoogde. De Scholastiek, in plaats dat zij, zooals haar bedoeling was, den geest van de banden des geloofs en van het dogme bevrijdde, eindigde met het hoofd te buigen onder het drukkend gezach der kerk. Geen ander lot kan haar ook beschoren zijn, omdat zij van de onderstelling uitgegaan was, dat het kerkelijk dogme absolute waarheid bevatte. Evenwel de taak, door haar opgevat maar niet volvoerd, kon, eenmaal begonnen, niet voor immer opgegeven worden. Haar op nieuw op te vatten en beter te volbrengen, werd later het werk der volgende periode, die met de hervorming aanvangt. — Het kenmerk van deze periode, de derde, was dat der subjektieve vrijheid en der autonomie van het zelfbewustzijn. De hervorming brak met het kerkelijk dogme en overwon de eenzijdigheid der scholastiek, welke de waarheid van het leerstuk a priori vastgesteld had. Het protestantisme ontstond, doordat het subjekt tegenover het dogme der kerk zijn absoluut recht deed gelden. Maar in een ander opzicht deed het zich ook als

een onvolmaakten vorm van het bewustzijn kennen; omdat zijn beginsel uitsluitend een godsdienstig beginsel was. Daardoor droeg de vrijheid, die het predikte, tevens het karakter van subjektieve willekeur. Het gevolg daarvan was, dat de zoogenaamde vrijheid, welke men had, bij gebrek van een vast beginsel tot onvrijheid werd, waaruit het duidelijk bleek, hoe relatief nog de tegenstelling was tusschen protestantisme en katholicisme. Ook het protestantisme was in zijn dogme nog binnen de perken van het gezach gebonden. De verdere ontwikkeling moest daarom hierin bestaan, dat in de plaats van het godsdienstig beginsel, 't welk aan de hervorming ten grondslag lag, het beginsel der denkende rede kwam te staan, waardoor eerst het protestantisme van zijn eenzijdig partikularisme vrij gemaakt werd. Een belangrijke fase in de ontwikkelings-geschiedenis van het dogme sedert de hervorming is dus die, welke aanving met het begin der achttiende eeuw, toen ten gevolge van de nieuwe omkeering van zaken tusschen filozofie en theologie een vast verbond gesloten werd, gegrond op het beginsel dat de waarheid slechts één zijn kan. — Het is deze gang van denkbeelden, deze strijd om het beginsel der vrijheid, door de hervorming op de scholastiek veroverd, welke door BAUR in den verderen loop der geschiedenis aangewezen wordt. Achtereenvolgens worden de gebeurtenissen besproken, die daarop betrekking hebben en uit het gegeven oogpunt blijken het best begrepen te worden: de strijd tusschen het gereformeerd en luthersch kerkgenootschap, het toenemend dogmatisme van beiden, de oppositie

tegen deze onvrijheid, in de luthersche kerk door het synkretisme van CALIXTUS, in de gereformeerde kerk door de leer van AMYRAUT, later door het Pajonisme, en wederom in de luthersche kerk door de belangrijke verschijning van het piëtisme en in de gereformeerde kerk door de sociniaansch-arminiaansche richting, waardoor zich het subjekt emancipeerde van het dogme der praedestinatie. Juist deze richting bevatte trots al haar eenzijdigheid de beginselen voor een verdere ontwikkeling. — Deze verdere ontwikkeling, welke met den aanvang der 18^{de} eeuw recht duidelijk voor den dag treedt, wordt nu verder door BAUR aangegeven in de opeenvolgende verschijnselen van piëtisme en rationalisme, van deïsme en naturalisme, en de daarop gevolgde kritische richting, voorts in den invloed der wijsbegeerte van KANT, FICHTE en SCHELLING, verder in den daaruit ontwikkelden strijd tusschen rationalisme en supernaturalisme en in de nieuwe richting door SCHLEIERMACHER in de theologie gebracht, eindelijk in de spekulatieve theologie onder den invloed van HEGEL en zijn school en de daarop gevolgde strijdigheden, die in den tegenwoordigen tijd ingrijpen. Wij behoeven hier BAUR niet in al de bijzondere détails te volgen. Genoeg zij het te weten dat hij aantoonde, hoe ook hier weer in elk nieuw verschijnsel een overdrijving ter eener of ter andere zijde de aanleiding voor een verdere ontwikkeling, een meer zuivere opvatting van het ware protestansche beginsel werd. Bijzonder is dit te zien bij het laatste en meest belangrijke verschijnsel op het gebied van het denken: de theologie van SCHLEIERMACHER

en de richting van HEGEL. Daar deze beide richtingen zeer nauw samenhangen met het standpunt, dat door BAUR ingenomen werd, is het belangrijk na te gaan, welke plaats hij aan die beide aangewezen heeft in de ontwikkeling der denkbeelden. De groote beteekenis van SCHLEIERMACHER's theologie, zegt hij, was gelegen in de hooger eenheid, waarin hij het rationalisme en het supranaturalisme samenvatte. Nader aangeduid bestond deze eenheid in de uitspraken van het godsdienstig gevoel, die volgens hem tevens den inhoud van het kristendom uitmaken. Het gebrek in zijn theologie echter was een nog onopgelost dualisme. Daar toch SCHLEIERMACHER het godsdienstig gevoel, waarin die hoogere eenheid tot stand moest komen, als niet oorspronkelijk aanmerkte maar als de reflex der kristelijke gemeenschap, ontstond hieruit de navolgende tegenstrijdigheid, namelijk dat het absoluut zelfbewustzijn tevens als het gevoel van volstrekte afhankelijkheid genomen werd. Hoe dezen kunnen samengaan, heeft hij niet verklaard. Hij is op één punt blijven staan. Maar de beweging moest door de haar eigene macht der konzekwentie verder gedreven worden. De subjektiviteit heeft zijn steunpunt in het objektief algemeene. Maar de vraag is, of dit algemeene de abstrakte, slechts met zich zelf identische eenheid is, zooals bij SCHLEIERMACHER, of de indifferente identiteit van het subjektieve en het objektieve, als bij SCHELLING. In beide gevallen is een levende beweging niet mogelijk. Daarom — zegt BAUR — was de voortgang tot het standpunt van HEGEL noodzakelijk. Bij SCHLEIERMACHER was het kristendom niet anders dan be-

wustzijn, gevoel, dus iets subjektiefs. Op het objectief standpunt der hegelsche filozofie daarentegen is het kristendom de zich zelf ontvouwende absolute idee. De absolute idee is: de absolute geest die zich in het denkproces met zich zelf verzoent. Diensvolgens is het kristendom dit proces zelf, het in het denken zich ontvouwende levensproces van God. Met dit stelsel van HEGEL — zoo beweert BAUR — is het doel van het dogme bereikt: het dogme tot het wezen van den geest behoorende en daarmee identiesch. Het kristelijk bewustzijn is nu slechts de subjektieve zijde van den in genoemd proces zich ontwikkelenden absoluten geest. M. a. w. het kristendom is nu niet slechts bewustzijn en gevoel, maar denken, de eeuwige gedachte die zich zelf beweegt. Daarom is het dualisme, dat ook nog bij SCHLEIERMACHER bestond, opgeheven, filozofie en theologie zijn met elkander verzoend, de filozofie is tot theologie geworden; omdat zij denzelfden inhoud als de theologie heeft en slechts in haar het element harer beweging bezit. En de theologie is tot filozofie geworden; wijl de aan beide gemeenschappelijke inhoud in het zelfbewustzijn van den met zich zelf één wetenden geest niet meer den vorm der theologie, maar der filozofie heeft.

Volgens deze schets heeft dan BAUR in de geschiedenis doen opmerken het denkbeeld van beweging, van voortgaande ontwikkeling. Maar dit denkbeeld stond hem niet van den beginne af even helder voor den geest. Eerst nadat hij met de filozofie van HEGEL, die naar het thema van wording al de wetenschappen behandeld had,

bekend geworden was, begon hij er zich mee vertrouwd te maken. BAUR zelf heeft ten dezen opzichte verscheidene trappen van ontwikkeling doorlopen. In zijn eerste dogmatische geschriften bevond hij zich nog op den benedensten trap. M. a. w. hij stond toen nog te veel onder den invloed van SCHLEIERMACHER. In dien tijd van geestdriftvolle ingenomenheid met de „Glaubenslehre“ schreef hij zijne polemische werken tegen MÖHLER¹⁹⁴ en deelde daardoor ook in de gebreken, het stelsel der Glaubenslehre eigen. Een voornaam gebrek, dat uit het dualistiesch standpunt van SCHLEIERMACHER voortvloeide, was hierin gelegen, dat men op zeer onnatuurlijke wijze de heerschende wijsbegeerte met de kerkleer trachtte te verbinden en der laatste door de eerste een nieuw steunpunt te geven. En eveneens handelde men in die dagen met de hegelsche filozofie. Men verbeeldde zich echt wetenschappelijk en als zoodanig recht kerkelijk geloovig te kunnen zijn en dat de hegelsche begrippen de adaequate uitdrukking waren der oud-orthodoxe leerstellingen. Ook bij BAUR is die nadeelige werking behoudens zijn zelfstandig karakter op te merken. Zij was oorzaak dat hij de feiten der geschiedenis in een valsch daglicht plaatste; daar hij, evenzeer als Möhler, aan de oud-protestantsche en aan de katholieke schrijvers zijne eigene wijsgeerige begrippen opdrong; zoodat zij beiden verre waren van een zuiver objektieve historiebeschouwing. In een paar voorbeelden gaan wij dit aantoonen.

1. Nadat hij eerst („Gegensätze,“ S. 15 f.) gesproken heeft over het verschil tusschen het katholicisme en het

protestantisme als hierin bestaande, dat het eerste het kρισtendom als een bovennatuurlijke, het laatste als een natuurlijke zaak opvat, gaat hij S. 56 aldus voort: Deze beschouwing der nieuwe theologie, volgens welke het kristelijke niet als een bloot bovennatuurlijk iets, maar in zijn bovennatuurlijkheid als een in de ontwikkelingsfeer der menschelijke natuur zelve gelegen iets voorgesteld wordt (een echt Schleiermacher'sche diktie), ligt in den geest van de leer der eerste hervormers. Ja zij is zelfs leer des bijbels, zooals uit 1 Kor. XV:43 te zien is, waar tegenover den eersten Adam, d. i. den aardschen psychischen mensch de tweede Adam, d. i. de hemelsche pneumatische mensch gesteld, en dus de betrekking van Adam tot Kristus teruggebracht wordt tot de verhouding van vleesch en geest, ψύχη en πνεῦμα. De apostel Paulus alzoo een anti-supranaturalist!

2. Elders (S. 59—107) tracht BAUR door de moderne onderscheiding van het positieve en het negatieve de bekende uitspraak van KALVIJN Instit. chr. rel. III, 23, 8: „cedit igitur homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cedit“ tegen inkonzekwentie en zodoende de praedestinatieleer der hervormers tegen de beschuldiging te vrijwaren, dat zij God tot oorzaak van het zedelijk kwaad maakt. Het positieve noemt hij de natuur van den mensch zelf, het negatieve is hem het kwaad dat door den val in de menschelijke natuur ingedrongen is. Al wat er aan de positieve zijde van den mensch is, is schepping, werking Gods; doch wat er negatiefs aan het positieve is, kan niet tot de goddelijke werkzaamheid teruggebracht worden, maar

is er veeleer de negatie van, m. a. w. dáár houdt de werkzaamheid van God op. „Nach dieser Ansicht wirkt also Gott in den Bösen eigentlich nicht“ (S. 90). Evenwel daar alles wat bestaat binnen het bereik van Gods almacht valt en het kwade aan het goede als het negatieve aan het positieve gehecht is, zoo is het slechts een andere uitdrukking voor dezelfde gedachte, wanneer men zegt, dat God ook in den zondaar werkt, maar niet in zoover hij zondigt. Nadat BAUR deze zoogenaamde oplossing gevonden heeft, gaat hij spoorslags verder en dicht nu dat moderne begrip vader KALVIJN toe. De zin van KALVIJNS woorden — zegt hij S. 86 — is dan deze. De mensch is op zich zelf wel rein en goed naar zijn oorspronkelijke natuur; maar hij heeft ook een van God afgewende, eindige, d. i. verkeerde en zondige zijde. Gelijk hij voor een deel het beeld van God draagt, zoo heeft hij voor een ander deel een gevallen natuur, en juist dewijl hij, om wezenlijk mensch te blijven, niet dan als een negatief en eindig wezen kan gedacht worden, dat hem steeds in de tegenstelling van oneindig en eindig, van volkomen en onvolkomen, van positief en negatief, van goed en kwaad plaatst, zoo is de val zijn eigen schuld (?). — Aldus luidt de opvatting, welke BAUR van de oud-protestantsche leer heeft. Geen wonder dat BAUR zelf het bezwaar, dat zijn redeneering drukte, voelende S. 92 zegt: „Wie schwierig es jedoch ist, den negativen Begriff in seiner Reinheit festzuhalten, ist von selbst klar.“ — Het scheen evenwel dat voor BAUR's verklaring pleitte de dubbele onderschei-

ding, welke KALVIJN, bij gelegenheid dat hij spreekt over de schriftuurplaats, dat God Faraö's hart verhardde, gemaakt had tusschen een geopenbaarden en verborgen wil van God en tusschen de voluntas en het praeceptum Dei, voorts de stelling dat God het kwade om het goede wil ter verheerlijking van zich zelf. Maar — vragen wij — wat heeft deze theodicee met BAUR's redeneering te maken? en welke overeenkomst is er tusschen de moderne onderscheiding van 'positief en negatief en het onderscheid van een verborgen en een geopenbaarden wil, van een voluntas en een praeceptum Dei, dat toch een onderscheid is immanent in God, waarvan beide momenten binnen het goddelijk wezen vallen? BAUR moet ten laatste (S. 103) zelf bekennen, dat KALVIJN aan de onderscheiding van positief en negatief niet zoo gedacht heeft, want dat bij hem alles positief is. Het begrip van negatief kwaad — zegt BAUR — is bij KALVIJN ondergeschikt. Hoofdbegrip bij hem is: de zonde is een positief kwaad. De erfzonde en de bedorvenheid des menschen wordt door hem nog krasser voorgesteld dan door AUGUSTINUS. Leerde deze een verkiezing en een verwerping Gods, maar niet in den streng konzekwenten zin, KALVIJN is, gelijk wij weten, logiesch voortgeschreden tot de leer van het decretum horribile. „De hardheid dezer voorstelling,“ zegt BAUR, „wordt alleen weggenomen, zooals SCHEIERMACHER dit heeft gedaan.“ In den zin van SCHLEIERMACHER verklaart hij ook de tegenstelling der verworpenen en der uitverkorenen, als het natuurlijk graduëel verschil van geestelijk leven in de ver-

schillende deelen der menschheid. Is dit niet zooveel gezegd als: KALVIJN is bij het decretum horribile met al zijn hardheid blijven staan; maar SCHLEIERMACHER en ik nemen die harde voorstelling weg, m. a. w. het is geen oude leer die ik verkondig, maar een nieuwe? En toch wil BAUR het doen voorkomen, alsof hij met zijn wijsbegeerte een geloovig protestant is, geheel en al in overeenstemming met de grondleggers en de grondleer zijner kerk. Dat was het illusoire der school van SCHLEIERMACHER, de overdrijvingen waaraan een gansch geslacht van duitsche theologen in die dagen zich schuldig maakte en waarvan ook BAUR zich niet geheel en al wist vrij te houden.¹⁹⁵ Doch niet lang bleef hij in deze dwaling verkeeren. Het is zijn groote verdienste, dat, terwijl anderen nog onder den betooverenden indruk van SCHLEIERMACHER's systeem bleven, hij een der eersten is geweest, die de theologen tot waarheid en eenvoud teruggeroepen hebben. En toen hem eenmaal de oogen over de gebreken dezer tweeslachtige theologie open gegaan waren, sprak hij zijn gevoelen uit overeenkomstig de scherpte van zijn kritischen geest. Het is voor de kennis van den ontwikkelingsgang, dien BAUR doorloopen heeft, van belang, in kort na te gaan, hoe hij die gebreken heeft bloot gelegd en op welke gronden alzoo zijn verandering van standpunt berustte.

Reeds voordat hij het werk tegen MÖHLER schreef, in 't jaar 1828, had hij in zijn verhandeling over het rationalisme en het supranaturalisme het bewijs geleverd, dat hij niet blind was voor de gebreken van SCHLEIERMACHER's

leer. BAUR vergelijkt daar de theologie van SCHLEIERMACHER met de leer der oude gnostiek. De oude gnostiek was volgens BAUR een ideëel rationalisme, wél te onderscheiden van het gewone rationalisme, 't welk datgeen als het wezen des kristendoms beschouwt, wat bij een goed gebruik der rede het geestelijk eigendom van alle tijden is geweest. Maar het ideëel rationalisme plaatst het kristendom tegenover de wijsbegeerte, die vóór en na Kristus bestaan heeft en legt op dat onderscheid alle gewicht. Volgens deze beschouwing is het kristendom wel in de natuurlijke ontwikkeling begrepen; maar het neemt toch in de rij der menschelijke ontwikkelingsvormen zulk een eigenaardige plaats in, dat het tegenover alle voorafgegane verschijnselen een niet slechts relatieve en graduëele maar ook een wezenlijke en specifieke tegenstelling vormt, zoodat het natuurlijke tevens een bovennatuurlijk iets is. Daarom verbindt deze richting, hierin afwijkende van het gewone rationalisme, de geheele betekenis en waarde van het kristendom uitsluitend aan den persoon van Kristus. In deze zelfde richting bewoog zich de oude gnostiek, haar vinden wij ook in de „Glaubenslehre“ van SCHLEIERMACHER terug, zoodat beiden lijden aan de eenzijdigheid het rationalisme eigen. De punten van overeenstemming tusschen de oude gnostiek en de richting van SCHLEIERMACHER in genoemd geschrift vat BAUR daarop kort samen. Zij zijn deze: 1. Bij SCHLEIERMACHER vormt zich het godsdienstig gevoel in het kristendom tot bewustzijn der zonde en der verlossing. Ook volgens de gnostieken zijn de elementen van het godsdienstig

leven gelegen in het diep gevoel der beperktheid van het eindige schepsel en in het bewustzijn van een hooger ideaalen toestand, die vroeger was en eens weer zijn zal. 2. Wat den persoon van Kristus betreft, hij is in beide systemen een ideale, zoowel natuurlijke als bovennatuurlijke. In dit opzicht bestaat er een treffende overeenkomst tusschen MARCION en SCHLEIERMACHER. 3. Bij beiden verkrijgt de idee Gods eerst haar absoluten inhoud door de idee der verlossing. 4. Bij beiden wordt de voorstelling gevonden, dat in de ontwikkeling van den mensch een fataliteit heerscht die eerst door Kristus tot vrijheid wordt. 5. Beiden zijn idealistiesch. Het gnostiesch systeem helde tot den natuurgodsdiens der vóórkristelijke wereld over, het stelsel van SCHLEIERMACHER tot het pantheïsme.

Doch wat hij hier slechts ter loops in 't midden bracht, heeft hij daarna uitvoeriger, duidelijker en bepaelder uitgesproken. De punten van bezwaar, waarop BAUR bij een dieper onderzoek van het stelsel van SCHLEIERMACHER voor zich zelf stuitte, betreffen: 1. zijn pantheïsme en zijn leer van het wonder, 2. zijn verlossings- en verzoeningsleer, 3. zijn kristologie.¹⁹⁶

Betreffende het eerste punt hooren wij BAUR het navolgende zeggen. Had het rationalisme op zijn theïstiesch standpunt geen recht het wonder te loochenen, SCHLEIERMACHER daarentegen heeft het recht niet in zijn wereldbeschouwing het wonder op te nemen en het zoo te doen voorkomen, alsof in zijn stelsel de bovennatuurlijke oorsprong van het kristendom onaangetast bleef. Want zijn stelsel,

waarin God voorgesteld wordt als de abstrakte eenheid die zich in de wereld in hare deelen ontvouwt, is pantheïstisch. Dat SCHLEIERMACHER in zijn dogmatiek onmogelijk de voorstelling van een persoonlijk God kan behouden, blijkt vooral uit zijn behandeling van de leer der goddelijke eigenschappen en der drieëenheid. Al de begrippen der goddelijke eigenschappen zijn bij hem samengevat in de ééne absolute causaliteit; zij is ongedeeld, zij zelve splitst zich daarom ook niet in werkelijk bestaande levensvormen der godheid. Een God nu, wiens wezen een zijn is zonder eigenschappen, waarin geen onderscheid is, in wien het weten en het willen, het besluiten en het uitvoeren niet als verschillend mogen gedacht worden, zulk een God kan men zich onmogelijk als een persoonlijk wezen denken; want elke persoonlijkheid onderstelt de samenvatting van verschillen in het ééne bewustzijn; waar geen onderscheid is, dáár is even zoo min een bewustzijn mogelijk, als een kleur bestaanbaar is zonder straalbreking. Bij SCHLEIERMACHER is dus alles subjektief, al wat van God gezegd wordt is niets anders als uitspraak van het godsdienstig bewustzijn. Met dezen onpersoonlijken God valt nu ook alles binnen de sfeer der natuur, al het goddelijke is evenzeer natuurlijk en er kan geen werking Gods bestaan, welke tot de natuur, in een transcendente, bovennatuurlijke betrekking zou staan, m. a. w. het wonder is hier buitengesloten.

Wat het tweede punt, de leer der verlossing betreft, de tegenstelling van zonde en genade, waardoor in het godsdienstig bewustzijn van den mensch een tweespalt ge-

komen is, wordt volgens SCHLEIERMACHER opgeheven door de verlossing. Ook hier, zegt BAUR, geeft SCHLEIERMACHER zich den schijn, alsof hij de kristelijke en de streng kerkelijke voorstelling behouden wil; daar hij den mensch elke natuurlijke vatbaarheid voor het goede ontzegt en hem alleen door de verlossing uit den staat der zonde tot dien der genade laat overgaan. Doch bij SCHLEIERMACHER is de verlossing geen gevolg van een buiten en boven den mensch gelegen raadsbesluit Gods, maar niets anders als een daad van 's menschen zelfbewustzijn; daar zij bestaat in een overgang van het zinnelijk bewustzijn tot het godsbewustzijn, iets dat evenzeer binnen de sfeer van het eindige Ik gelegen is en even goed tot 's menschen eigen bewustzijn behoort als alles waarin SCHLEIERMACHER het godsdienstig leven van den mensch doet opgaan. Hoe komt — vraagt daarom BAUR — SCHLEIERMACHER er toe om deze feiten van het bewustzijn in feiten der kristelijke openbaringsgeschiedenis om te zetten? Eenvoudig hierdoor, dat hij in de plaats van het abstrakte begrip van verlossing den konkreten persoon des Verlossers zet. Van dezen persoon des Verlossers moet nu elke werkzaamheid uitgaan, waardoor het godsdienstig bewustzijn het overwicht op het zinnelijk bewustzijn verkrijgt. Het is hier duidelijk te zien dat SCHLEIERMACHER ten onrechte den persoon van Jezus van Nazareth onderschuift; daar de konzekwente ontwikkeling van zijn wijsgeerig stelsel meebrengt, dat die verandering in 's menschen bewustzijn, d. i. de overgang van den staat der zonde tot dien der genade, niet door een werking van buiten

maar binnen den mensch, dus door het subjekt zelf tot stand komt.

Het derde, het gewichtigste punt van bezwaar heeft BAUR tegen de quintessens van SCHLEIERMACHER's dogmatiek: de kristologie. De bedenking, hier door BAUR tegen het stelsel van SCHLEIERMACHER in 't midden gebracht, geldt de stelling dat de Jezus der geschiedenis tevens de type der menschheid zou zijn of anders uitgedrukt: dat Kristus als Verlosser de type (Urbild) des menschen is, en dit niet alleen voor het subjektief gevoel van den kristen, maar dat hij ook objektief als zoodanig bestaan heeft volgens de evangelische geschiedenis; zoodat hier dus ideaal en werkelijkheid in Kristus inéénvallen. Dit typische bestaat volgens SCHLEIERMACHER hierin, dat zijn godsdienstig bewustzijn volmaakt geweest is, vrij van alle dwaling en zonde. Dit nu, beweert SCHLEIERMACHER, kan uit de evangelische geschiedenis bewezen worden. — Niet deze stelling, maar de wijze waarop SCHLEIERMACHER haar zoekt te verdedigen, wordt door BAUR weersproken. Eerst wijst hij op de tegenspraak bij SCHLEIERMACHER hierop neerkomende: het begin van Jezus' verschijning was een wonder; maar in zijn verdere loopbaan ging het alles natuurlijk toe langs den weg van geleidelijke ontwikkeling. Vervolgens bewijst BAUR dat de geheele redeneering van SCHLEIERMACHER neerkomt op de onderscheiding van deze twee begrippen: den historischen en den idealen Kristus, welke hij later weder vermengt. De samenvatting van deze twee denkbeelden, zegt BAUR, is onhoudbaar, zij moeten zoo scherp mogelijk

gescheiden worden. Eindelijk wijst BAUR op den grond, waaruit die verkeerde voorstelling van SCHLEIERMACHER voortgekomen is. Die grond is gelegen in zijn door en door subjektieve beschouwing van den persoon en het werk van Kristus. Bij SCHLEIERMACHER is het leerstuk van den Kristus de uitdrukking van hetgeen het godsdienstig gevoel in de kristelijke gemeenschap ondervindt en op grond daarvan omtrent de oorzaak van de in die gemeenschap ondervonden verlossing vaststelt. — Maar met welk recht, vraagt BAUR, besluit SCHLEIERMACHER van de werking tot de oorzaak? Met welk recht beweert hij, dat, wat de enkele mensch uit de kristelijke gemeenschap verkregen heeft en hetgeen bij de individuën op relatieve wijze gevonden werd, in den stichter van die gemeenschap absoluut aanwezig is geweest? Heeft al Kristus dat godsdienstig bewustzijn bijzonder krachtig gehad, dan heeft hij dat verkregen langs denzelfden weg van natuurlijke ontwikkeling, op welken ieder ander mensch tot volkomenheid moest geraken. De valsche redeneering van SCHLEIERMACHER, zegt BAUR, is deze: alles wat als volmaakt moet gedacht worden, moet ook werkelijk bestaan; nu moet een absoluut volkomen mensch gedacht worden; dus moet de absoluut volkomen mensch ook bestaan. De waarheid in deze syllogisme is, dat het begrip: het absolute, d. i. hier de type, reeds op zich zelf het bestaan er van in zich sluit. Maar verder dan de type, het absolute of, wil men, de idee komt men met deze redeneering niet. Dat het echter als zoodanig ook een historiesch bestaan heeft moeten hebben is niet bewezen.

Met welk recht — zóó vraagt hier BAUR wederom — wordt Jezus van Nazareth voor denzelfden persoon als dien verlosser gehouden? Langs historischen weg kan het bewijs, dat Jezus geheel volmaakt geweest is, nooit geleverd worden. Dat de verlosser de type was, is een uitspraak van de wijsbegeerte van den godsdienst, maar geen historiesch bewijsbaar feit. Dat dit denkbeeld iets reëls is, moet uit zijn innerlijke waarheid volgen; maar het kan niet eerst daardoor waar worden, dat het in een historiesch persoon verschijnt; het is slechts iets dat in 's menschen bewustzijn bestaat en heeft ook slechts als zoodanig waarde. Verkeerd acht hij bovendien de meening van SCHLEIERMACHER, dat het in de menschheid niet had kunnen ontstaan, wanneer het niet feitelijk in een onzondige en volkomene persoonlijkheid gegeven was. Want even goed als die persoon, zooals SCHLEIERMACHER zelf aanneemt, zonder een eigenlijk gezegd wonder kon ontstaan, even goed kon toch ook dat denkbeeld zonder zulk een wonder tot de bewustheid der menschen komen. Noodzakelijk was slechts dat het in dezen of genen het eerst duidelijk werd; en dat dit in Jezus geschied is, daarin ligt zijn historische beteekenis. Maar dat hij meer dan dit, dat hij die het volmaakt gods-bewustzijn in zich had de type en volkomen onzondig geweest is, daarvoor kan geen empiriesch bewijs bestaan. Daarom moet men steeds onderscheid maken tusschen den Kristus zooals men hem wijsgeerig denkt, en den Kristus zooals hij in vleesch en bloed is verschenen. Gene zweeft in een voor de historische kennis onbereikbare hoogte boven

dezen. En, hoe hoog wij ook de voortreffelijkheid van den laatsten stellen, de historische beschouwing kan ons nooit meer dan den betrekkelijk besten toonen; maar tusschen den besten, welken wij kennen, en den in Gods oog volmaakten bestaat een kloof, waarover de geschiedenis nooit kan heenkomen. „Met zulk een voorstelling,“ zegt BAUR, „als wij hier van SCHLEIERMACHER ontvangen, verdwijnt elke schijn eener orthodoxe kristologie en van een orthodox kristendom, welken de dogmatiek van SCHLEIERMACHER zich geven wil. Vooral als men bedenkt dat zijn geheel stelsel rust op zijn kristologie, stort met de ondermijning van dit ééne het geheele gebouw in puin. Geen geschrift heeft deels door zijne algemeene beginselen deels door de kritiek, welke het over de afzonderlijke leerstukken uitoefent, den bodem der orthodoxe beschouwing zóó stelselmatig omgewoeld als dat van SCHLEIERMACHER, en toch wil geen boek het zóó weinig bekennen, dat het met de kerkleer gebroken heeft. Maar hij, die zich door dit kunstmatig spel niet misleiden laat, ziet duidelijk in dat hier alles gansch anders is dan het schijnt.“

Als wij BAUR zoo de gebreken zien ontdekken van het stelsel van SCHLEIERMACHER, dan wordt het ons duidelijk waarom hij dezen verlaten en zich tot HEGEL gewend heeft, wiens streng logische methode zijn wetenschappelijk streven beter kon bevredigen. Het geheele standpunt van SCHLEIERMACHER was, naar 't oordeel van BAUR, dat der subjektiviteit; hem ontbrak een objektief godsbegrip, in één woord een objektieve beschouwing der dingen. In dit opzicht

vergeleek BAUR hem veelal met KANT, ¹⁹⁷ wiens standpunt evenzeer dat der subjektiviteit was. SCHLEIERMACHER's gods-begrip, zegt BAUR, brengt ons evenmin als de absolute zedewet van KANT tot een objektieve realiteit, die onafhankelijk is van 's menschen subjektief bewustzijn.

Op dit hooger standpunt stond, volgens BAUR, alleen HEGEL. Daarom gevoelde hij zich meer tot dezen aangetrokken. Doch, hoewel de hegeliaansche wijsbegeerte op zijn historische methode invloed heeft uitgeoefend, moeten wij dit niet zóó verstaan, dat hij daarbij zijn zelfstandigheid verloor. Integendeel heeft zijn wijze van behandeling een eigen karakter. En zóó kon hij ook het blijvend goede in SCHLEIERMACHER's stelsel erkennen en behouden. Hiertoe behoorde (om iets te noemen) het kritiesch streven, om de op elkander volgende godsdiensten te doen kennen als de verschillende vormen, waarin zich het godsdienstig bewustzijn uitspreekt, en in dezen ontwikkelingsgang het kristendom als den schoonsten en edelsten vorm aan te wijzen; voorts het scherp onderscheid door SCHLEIERMACHER gemaakt tusschen theologie en dogmatiek. Ook zijn beschouwing van den godsdienst als een praktiesch zedelijke richting, welke wij later bij de beschrijving van den godsdienst van Jezus zullen leeren kennen, was natuurlijk in iemand die van SCHLEIERMACHER geleerd had. ¹⁹⁸ Maar met dat al vond hij in den streng logischen geest van HEGEL het beste hulpmiddel om in overeenstemming met zijn eigen aanleg en studiën, in de geschiedenis van den godsdienst de ontwikkeling der godsdienstige denkbeelden, die zich in de

dogmengeschiedenis het duidelijkst vertoont, te doen zien. Hoewel hem dus zelfs onder den dogmatischen invloed van SCHLEIERMACHER de zin voor geschiedenis nooit geheel begaf — getuige zijn zelfstandige beschouwing van de leer van AUGUSTINUS in betrekking tot de protestantsche, waarmee hij zijn geschrift tegen MÖHLER heeft verrijkt — toch verkreeg zijn methode eerst vastheid, nadat hij zich van dien invloed voor goed vrij gemaakt had. Wij gaan dit nu aantoonen met het oog op die gewichtige verschijnselen, waaraan BAUR, omdat zij het centrum der dogmengeschiedenis uitmaken, opzettelijke beschouwingen gewijd heeft. Zijn methode had in onderscheiding van de vorigen, ook van die van de school van NEANDER, o. a. dit voordeel dat zij alle dialektische afdwalingen en tegenstrijdigheden als noodzakelijk zocht te begrijpen en aan te toonen, hoe het dogme der kerk eerst in strijd met vreemdsoortige elementen zijn vasten vorm verkregen heeft. Ten dezen opzichte is een belangrijk verschijnsel:

het manicheïsme,

waardoor de katholieke kerk gedwongen werd den reeds volstreden strijd op nieuw op te nemen, doch met dit gelukkig gevolg, dat het de uitspraken van het zedelijk godsdienstig bewustzijn nader verklaard en zich omtrent haar verhouding tot het dualisme duidelijk uitgesproken heeft. BAUR maakt zich in het geschrift over deze sekte de taak niet gemakkelijk. Hij tracht namelijk den innerlijken samen-

hang te verklaren, waarin de afzonderlijke deelen van het systeem tot elkander staan en een geschiedkundig getrouwe opvatting te geven van de idee die het geheele stelsel beheerscht. Maar daardoor is hij ook in staat den geschiedkundigen oorsprong van het manicheïsme in een nieuw licht te plaatsen. Immers heeft hem zijn onderzoek tot het resultaat geleid, dat deze richting geen kristelijke sekte was, maar veeleer tegenover den kristelijken godsdienst heeft gestaan als een vreemd godsdienst-stelsel, geheel te huis behoorende op het gebied der heidensche natuur-godsdiensten en daaraan nog meer verwant dan het gnosticisme, waarvan het in zoover verschilt, dat het een streng dualistiesch karakter verraadt, terwijl het gnosticisme, wat zijne heidensche elementen betreft, meer polytheïstiesch van aart mag genoemd worden. Ofschoon het zich voor het ware kristendom uitgaf en daarom het bestaand kristendom van zijne heidensch zinnelijke en vooral joodsche bestanddeelen, zooals het beweerde, zuiveren wilde, had het toch in zijn ontstaan geen of slechts een bijkomenden invloed van het kristendom ondervonden. Ook is zijn oorsprong volgens BAUR niet te verklaren uit een vereeniging van kristendom en parsisme (zooals NEANDER en GIESELER leerden), maar uit den invloed van het boeddhisme, als een hervorming der godsdienstleer van ZOROASTER dóór de boeddhistische, zooals blijken moet uit sommige punten van overeenstemming, namelijk ten opzichte van de tegenstelling tusschen geest en stof, van de leer omtrent den kosmos (het ontstaan, de ontwikkeling en het einde der

wereld) en ten laatste wat betreft de zedeleer. In al deze leeringen verraden beide stelsels overeenkomst met elkander. Het een en ander wordt bevestigd door de verschillende verhalen die over MANES bestaan, inzonderheid van zijn vlucht naar Hindostan en naar die nog noordelijker gelegene landen, waar het boeddhisme bloeide en waar MANES een goede ontvangst zal gehad hebben. Zooveel over dezen heidensch-kristelijken godsdienstvorm.

Belangrijker nog zijn die geschriften van BAUR, in welke hij handelt over de eigenlijk gezegde kristelijke leerstellingen. Uit dezen vooral blijkt, dat hij het beroep van den dogmen-historicus nog in iets anders gelegen achtte dan om — naar de uitdrukking van zekeren geleerde¹⁹⁹ — doodgraver te zijn van menschelijke meeningen, zooals men nog tot kort vóór zijn tijd de dogmen-geschiedenis beschouwde, maar dat hij de geschiedenis der kristelijke leerstellingen verhief tot ware wetenschap. Want hij legde haar, in den geest van HEGEL's geschied-beschouwing, de gewichtige taak op „die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, so wie sie in der dogmen-historischen Bewegung sich abwickeln, zu begreifen, zu zeigen, wie das, was auf der einen Seite in der Offenbarung als absolute Gewisheit werde und die in der Mitte liegende geschichtlichen Bewegung nur die nothwendige Vermittlung des einen mit dem andern ist als das fortgehende Streben, die absolute Wahrheit mit dem absoluten Wissen auszugleichen.“ Hoe hij in dezen geest niet alleen de rijke maar ook veelal nieuwe stof uit nog onbekende bronnen te voorschijn bracht, die

stof wist te beheerschen, de beteekenis der enkele deelen en den samenhang en de ontwikkeling van 't geheel in 't licht wist te stellen, bewijzen zijne talrijke verhandelingen over de gnosis, de triniteit en menschwording Gods, de verzoening en verlossing. Inzonderheid bezat hij de gave om voor een reeks van historische ontwikkelingen het beheerschend beginsel te ontdekken en de kracht, die het in beweging bracht, in de afzonderlijke dikwijls schijnbaar zeer verschillende vormen op te sporen, den zin voor het inwendig geestelijk verband van de in ruimte en tijd verstrooide verschijnselen. Dit laatste komt, vooral uit in een zijner voornaamste werken, het om zijn rijkdom van zaakkennis voor elken beoefenaar der dogmen-geschiedenis onmisbaar geschrift over de gnosis. Hij vat daarin dit verschijnsel op in den ruimer zin van wijsbegeerte van den godsdienst. (Religionsphilosophie).

Wat BAUR onder kristelijke godsdienst-wijsbegeerte verstond, heeft hij in zijn boven aangehaalde verhandeling in het Tijdschrift voor spekulatieve theologie van BRUNO BAUER van 't jaar 1837 opzettelijk aangeezen. Hierover hebben wij dus eerst te spreken. Vroeger had men deze wetenschap opgevat als *theologia naturalis* en haar van elke vermenging met den positieven inhoud van het kristendom, waarvan de kennis voor de menschelijke rede gesloten was, zeer verre gehouden. Sedert echter de tegenstelling van rede en openbaring opgeheven was, had men ook het gebied der Religions-philosophie uitgebreid, haar zelfs het geheel gebied van de geschiedenis der

kristelijke theologie toevertrouwd. Was hem de eerste bepaling te eng en bovendien verouderd, de laatste vond hij te vaag. Immers het spraakgebruik reeds maakt onderscheid tusschen kristelijken godsdienst en kristelijk dogma. Dit onderscheid moet, volgens BAUR, vastgehouden, het eerste aan de godsdienst-wijsbegeerte, het laatste aan de kristelijke theologie in engeren zin of de zoogenaamde spekulatieve theologie aangewezen worden. Bestaat nu het verschil tusschen kristelijken godsdienst en kristelijk dogma hierin, dat het dogma hetzelfde objekt, 't welk in het begrip van godsdienst uit het algemeen oogpunt van eenheid van het geheel opgevat wordt, zooveel mogelijk splitst en naar de verscheidenheid en den samenhang der afzonderlijke deelen beschouwt; dan is 't ook de taak der spekulatieve theologie, het door de godsdienst-wijsbegeerte verkregen begrip van het kristendom door alle dogmen, die te samen den inhoud van het kristelijk dogma uitmaken, door te voeren; en daarom staan deze beide wetenschappen tegenover elkander als het bijzondere tegen over het algemeene. Eerst moet dus de kristelijke wijsbegeerte uitmaken, wat kristelijke godsdienst is. Dit kan zij echter niet dan door zich te plaatsen op het standpunt, waarop de kristelijke godsdienst met de andere godsdiensten in één rij, onder één en 't zelfde begrip komt te staan. Zij beschouwt dus de betrekking, waarin het kristendom als godsdienst tot het heidendom en jodendom staat, en bepaalt deze betrekking uit het begrip: godsdienst, welke zich in de positieve, historiesch gegevene godsdiensten realiseert.

Het recht van bestaan eener kristelijke wijsbegeerte wordt door BAUR geenszins betwijfeld. Want het is volgens hem gegrond op het onloochenbaar feit, dat het kristendom aan het bewustzijn der menschen een eigenaardig karakter gegeven, dat het een geheel andere wereldbeschouwing in 't leven geroepen heeft dan die bij de Ouden, in de grieksche wijsbegeerte bij voorbeeld, in zwang was, en daarom ook een nieuwen vorm van denken vereischte. Deze groote verandering, deze ommekeer van zaken, hoewel door de grieksche filozofie van dien lateren tijd, welke men ten onrechte den tijd van haar verval heeft genoemd, voorbereid, is alleen door het kristendom bewerkstelligd; daar het — zooals de alexandrijsche filozofie reeds eenigzins gedaan had — den godsdienst van alle beperkende bepalingen bevrijdde, en zoo zich zelf deed kennen als den absoluten godsdienst. Nu werd het godsbegrip een geheel ander. Was God in de grieksche wijsbegeerte nog aan de natuur gebonden, het kristelijk denken overwon de tegenstelling tusschen geest en stof en schreed voort tot de idee van den absoluten geest. Hieruit volgt echter ook, dat, daar God als geest gedacht wordt, de idee God voor het kristelijk bewustzijn een onmiddelijk gegeven is. De kristelijke wijsbegeerte gaat dus evenzeer als het kristelijk geloof uit van het bestaan van God als het vrije absolute wezen. Daarom is de kristelijke wijsbegeerte in de eerste plaats een wijsbegeerte van den godsdienst en haar taak is: de idee Gods in hare kenmerkende eigenschappen van het menschelijk bewustzijn te verklaren.²⁰⁰

De gnosis.

nu is zulk een wijsbegeerte van den godsdienst. Naar de bepaling, welke wij BAUR van deze wetenschap hoorden geven, is het dan ook ligt te begrijpen, dat hij, in plaats van zich bij de uitwendige vormen der gnosis te bepalen, daarin veeleer de heerschende denkbeelden doet uitkomen, dat hij niet alle mogelijke vertakkingen er van beschouwt, maar den geheelen stroom in het oog houdt. Daarom volgt hij ook dien stroom, zoover hij meent hem te kunnen zien. Dit is de reden, waarom hij in zijn beschouwing opneemt niet alleen de merkwaardige leer der zoogenaamde klemen-tinische homiliën, voorts de neoplatonische en kristelijke bestrijding van het gnosticisme en de terugwerking dezer richting op de kerkleer, maar ook uit den nieuweren tijd: de theosofie van BÖHME en de stelsels van SCHELLING, SCHLEIERMACHER en HEGEL. De geheele stof wordt door den schrijver verdeeld in vier afdeelingen, waarin hij de genoemde onderwerpen achtereenvolgens behandelt. — Tegen deze behandeling heeft ZELLER (Bibl. v. mod. theol. t. a. p. bladz. 284) deze bedenking ingebracht, dat de gnosis, als geschiedenis van de kristelijke godsdienst-wijsbegeerte opgevat, veel vollediger behoorde te zijn en ook verschijningen als ORIGENES, SCOTUS ERIGENA, THOMAS VAN AQUINO, SPINOZA, LEIBNITZ en anderen had moeten opnemen. Maar dit bezwaar wordt gemakkelijk uit den weg geruimd, wanneer wij bedenken, wat BAUR vroeger reeds²⁰¹

op een soortgelijke aanmerking van HASSE geandwoord heeft. Is het de taak der godsdienst-wijsbegeerte, zegt hij, het kristendom als den absoluten godsdienst in onderscheiding van de andere godsdiensten helder te doen uitkomen, dan heeft zij zich ook alleen bezig te houden met zulke leerstellingen, die daarop betrekking hebben. Zij behoeft dus niet opzettelijk stil te staan bij leeringen over de triniteit en menschwording Gods als van ATHANASIUS en ARIUS, noch bij de leer over de genade en vrijheid van AUGUSTINUS. Zij mag geen afzonderlijke beschouwing wijden aan de scholastiek. Want de onderzoekingen van ANSELMUS en anderen bewijzen wel dat de idee niet ophield zich voort te bewegen; maar aan een levendig bewustzijn zoowel van het absolute als van het verschil tusschen het kristendom en de andere godsdiensten ontbrak het hun. SPINOZA moet worden voorbijgegaan; omdat zijn pantheïsme geen kristelijk stelsel is, al neemt hij in de algemeene Religions-philosophie een voorname plaats in en al komt juist bij hem het onderscheid tusschen kristelijke en niet-kristelijke wijsbegeerte zeer goed uit. Nog minder komt hier de Leibnitz-Wolfiaansche wijsbegeerte in aanmerking; omdat zij niet eens de tegenstelling van rede en openbaring overwonnen heeft. En de kantiaansche wijsbegeerte kan gevoegelijk onder één en 't zelfde gezichtspunt met die van SCHLEIERMACHER gesteld worden. Zoo is dus BAUR bij de behandeling der gnosis zich zijner taak wél bewust en heeft hij zijn afbakening der grenzen op goede gronden verdedigd. Alleen bekent hij dat hij ook het platonisme der

Areopagieten, 't welk hij onder het manicheïsme begrepen had, hier had moeten behandelen. Tot rechtvaardiging van den titel van zijn geschrift over de gnosis, zegt hij eindelijk nog (t. a. p. S. 393), dat het alleen zijn bedoeling was, de betrekking tusschen de oude en nieuwe godsdienst-wijsbegeerte aan te toonen, zoodat bij hem niet van gnosis op zich zelf, maar van de gnosis als godsdienst-wijsbegeerte sprake is. BAUR beschouwt haar dus als een deel van de godsdienst-wijsbegeerte in 't algemeen; en dat hij haar daarom als zoodanig nader omschreven en haar eigenaardig verschil met andere stelsels aangewezen heeft, bekent ZELLER (t. a. p. bladz. 285) zelf met verwijzing naar S. 29 f. van BAUR's geschrift. Hiermee stappen wij van deze bedenking af.

In zijn bepaling van de gnosis als wijsbegeerte van den godsdienst, week BAUR aanmerkelijk af van zijne voorgangers NEANDER en MATTER.²⁰² NEANDER nam haar als oostersche theozofie. Maar deze opvatting van de gnosis is onbepaald en onvolledig. Want, zegt BAUR, te vergeefs zoekt men bij NEANDER het antwoord op de vraag: welk dan haar eigenaardig karakter is, of zij emanatieleer, dualisme of wel doketisme moet worden genoemd? Eveneens dwaalde MATTER, als hij de gnosis noemde synkretisme en haar karakter stelde in dat onbeteugeld streven van den geest, dat ijdel fantazeeren, op de wijze der oude aziatische mystiek. De gnosis, zegt BAUR, heeft daarmee wel eenige analogie. Doch terwijl gene niets dan mythologie voortbracht, heeft deze slechts eenige mythologische denkbeelden in zich opgenomen, maar voor 't overige al de vormen en

overleveringen der mythologie verworpen en zich daarentegen aan meer dan één kristelijk leerstuk aangesloten. Wordt dan nu, volgens BAUR, de gnosis het best begrepen als wijsbegeerte van den godsdienst, zij is dan tweeledig. Vooreerst heeft zij met den godsdienst te doen en wordt verstaan uit de onderlinge verhouding, waarin zij de drie aanwezige godsdienstvormen: het heidendom, het jodendom en het kristendom plaatst. Met bespiegeling laat zij zich niet in, dan in zoover dit dienstig is voor haar opvatting welke zij van de genoemde godsdiensten geven wil. Van daar, dat hare onderzoekingen, die reeds volgens het getuigenis der Ouden (Tert. De praesc. haeret. c. 7 en Euseb. H. E. V, 27) voornamelijk gingen over het kwade, dat zij niet alleen nam in moreelen maar in den metafysischen zin van het eindige tegenover het oneindige en van afval van het absolute, op verre na niet de eenige waren, waarmee zij zich bezig hield. Veeleer leverden haar de positieve godsdiensten zelve de stof voor haar onderzoek. Met de geschiedenis van den godsdienst verbond zij de wijsbegeerte van den godsdienst. Dit was het ander deel van haar taak. Daarom verstaat zij onder de geschiedenis van den godsdienst niet eenvoudig de geschiedenis der goddelijke openbaringen; maar deze openbaringen zijn voor haar tevens het ontwikkelings-proces, waarin de godheid met zich zelve verkeert. Zóó beschouwd verkrijgt de gnosis eerst de hooge beteekenis, die zij over de geschiedenis gehad heeft. Zij bevatte de pogingen om al de veranderingen, die zich in natuur en geschiedenis opdoen,

om de geheele wereldontwikkeling op te vatten als ontwikkeling in het goddelijk wezen zelf. Daarop hebben betrekking hare leeringen van de stof, welk denkbeeld zij aan de heidensche, van den demiurg, welk begrip zij aan de joodsche, eindelijk van den Kristus, welk denkbeeld zij aan het kristendom ontleend heeft; terwijl zij haar wijsgeerigen vorm meer bijzonder aan het heidendom verschuldigd is (S. 29 f.). Vraagt men verder: welken vorm? Dan moet het antwoord zijn: niet van evolutie, volgens welke de ontwikkeling gaat van beneden naar boven; zoodat eerst op den hoogsten trap de zelfbewuste geest in zijn verhevenheid boven de stof verschijnt. Dit was het standpunt der grieksche godsdienstleer met haar theogonie. Gansch anders is het bij de gnosis.²⁰³ Aan de oostersche godsdienst-stelsels heeft zij den anderen vorm van emanatie ontleend, volgens welke de ontwikkeling in een tegenovergestelde richting, namelijk van boven naar beneden gaat. In die oostersche godsdiensten toch, minder konzekwent in de indische, wordt als eerste begin gesteld, de reine zelfstandige geest en wordt het ontstaan der stoffelijke wereld daaruit verklaard, dat met de stof de geest in verbindtenis treedt door een rij van machten en wezens, die als lichtstralen uit hem voorkomen, maar die, hoe verder zij zich van hem als de groote lichtbron verwijderen, hun kracht verliezen en in de macht der duisternis vallen. Evenals in de oostersche godsdiensten geleerd wordt dat de zielen der menschen uit de hoogere geestenwereld gevallen en in de zinnelijke wereld neergedaald zijn, waar zij in de stoffelijke

lichamen ingekerkerd worden, zuchtende en uitziende naar het uur der verlossing, zóó ook is in de gnostiek de absolute geest als de groote aeon (Uräon), waaruit een rij van lagere aeonen voortkomt, die, hoe talrijker de trappen en klassen zijn langs welke zij uit de geestelijke tot de zinnelijke wereld afdalen, des te zekerder den overgang van geest tot stof, van het ideale tot de werkelijkheid maken moeten. Vooral in de valentiaansche gnosis, het diepzinnigste en 't meest doordachte stelsel komt dit duidelijk uit. Uit den schoot ($\beta\upsilon\theta\delta\varsigma$) van het eeuwig absolute wezen, in zijn rust en identiteit met zich zelf gedacht ($\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\eta\tau\omicron\nu$, $\sigma\iota\gamma\eta$, $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$), treedt als eerste emanatie de $No\ddot{u}\varsigma$ of $M\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, en met hem tevens de Logos, te voorschijn. Daarop volgt een oneindige rij van aeonen. Maar als dit proces van emaneren uit het goddelijk wezen afgelopen is, dan volgt het andere van terugkeeren, 't welk begint met het lijden van den Sophia-Achamoth, de heerschappij van den demiurg en de aardsche verschijning van Kristus, welke met zeer levendige kleuren in de gnostische stelsels voorgedragen wordt. Uit dit laatste is duidelijk te zien, in welk een nauw verband de gnosis met de ooster-sche godsdiensten staat. — Ook wat den oorsprong der gnosis betreft, verschilt BÄUR van het gevoelen zijner voorgangers. De eerste elementen der gnosis, zegt hij, vertoonen zich op het gebied der joodsche godsdienst-geschiedenis. Immers een gelijksoortig streven, als zich in de gnostiek openbaart, werd ook gevonden in de alexandrijnsche godsdienst-filozofie van PHILO en anderen, waarbij nog komen

verschijnselen als der therapeuten en esseners, waaraan zich als een nieuw element het kristendom aansloot. Van dáár eindelijk wendt zich de blik des schrijvers naar het oosten en op grond van de reeds bewezen overeenkomst meent hij, dat ook de oorsprong der gnostiek uit het boeddhisme niet te loochenen valt. NEANDER leidde den oorsprong der gnosis af uit het synkretisme, dat zich sedert de verplaatsing van de joden aan de boorden der 'Tigris en den Eufraat tusschen het jodendom en het parsisme openbaarde, en den invloed, dien deze richting zelfs tot Alexandrië, waar Philo woonde, uitbreidde. Maar dit is niet waarschijnlijk; want Philo stond zóó weinig onder dien invloed, dat hij niet eens het dualisme leerde, 't welk in het parsisme zulk een voorname plaats bekleedde. Ter staving van BAUR's gevoelen kan ten overvloede gewezen worden op de beteekenis en 't gebruik van het woord *γνώσις* ook in het n. testament. — Van belang is verder de wijze, waarop BAUR de verschillende gnostische stelsels rangschikt. Had NEANDER van een innerlijke verwantschap der gnostische vormen uitgaande, het eerste voorbeeld voor een juiste verdeeling gegeven, zijn arbeid was in zoover onvoldoende, dat de onderscheiding door hem gemaakt tusschen judaïzeerenden en anti-judaïzeerenden niet toepasselijk is op al de gnostische richtingen. Van nog minder waarde was de lokale onderscheiding, door GIESELER voorgeslagen, in egyptische en syrische sekten; dewijl daarin al aanstonds mannen als CERDO en MARCION niet opgenomen konden worden. BAUR verdeelt daarom de stelsels der gnostieken

volgens zijn gegeven bepaling der gnosis naar de onderscheidene plaatsen, die daarin aan de drie hoofdgodsdiensten aangewezen worden, in drie klassen: die welke het kristendom met joden- en heidendom nauwer vereenigen (Valentinus, de Ophiten en de stelsels van Bardesanes, Saturninus en Basilides), die welke het van beiden streng scheiden (Marcion) en die welke het met het jodendom gelijkstellen en deze beiden tegenover het heidendom stellen (de pseudo-klementinen). — In deze op elkander volgende of gelijktijdige stelsels ziet nu BAUR ook de wet der voortgaande ontwikkeling heerschen. Te weten, in het valentiniaansch systeem was nog de gedachte van tegenstelling niet uitgesproken. In de beide andere wel, bij MARCION als oppositie tegen het jodendom, bij de Klementinen als oppositie tegen het heidendom, waardoor dus de tegenstelling met het jodendom weer opgeheven was geworden. Reeds dit was vooruitgang. De verdere vooruitgang moest dan hierin liggen, dat ook de tegenstelling met het heidendom weggenomen werd. Dit was de taak der volgende periode. En zij werd volbracht door de heidensche bestrijding van PLOTINUS en door de kerkelijke van IRENAEUS en TERTULLIANUS en vooral van KLEMENS van Alexandrië, die de gnosis zoozeer een vrijen toegang in de Kerk verleende, dat zijne schriften zelve veeleer als een moment in den ontwikkelingsgang der gnostiek aan te merken zijn, dan dat ze beschouwd moeten worden als oppositie tegen deze richting.²⁰⁴ Hoewel nu ook de Kerk de gnostiek als sekte veroordeeld heeft, kon

toch ook het streven der oude gnosis om de ware uitdrukking voor den absoluten godsdienst te zijn niet geheel uitsterven en ook in 't vervolg van tijd moesten zoovele vragen, die door haar opgeworpen waren, maar waarop nog geen volledig antwoord gegeven was, zich telkens op nieuw verheffen. De volgende geslachten hebben op nieuw beproefd, wat het voorgeslacht slechts ten halve volbracht had. Zóó wijst dan BAUR in de vierde of laatste afdeeling van zijn geschrift in den verderen loop der geschiedenis tot onze dagen op soortgelijke verschijnselen als de gnostiek, hoewel in geheel andere vormen zich vertoonende, al naar de behoefte van den tijd dit meebracht. Hij maakt melding van het manicheïsme, van het tijdvak der scholastiek, van de hervorming vooral, hoe deze door haar onderscheiding van wet en evangelie,²⁰⁵ door haar diepere opvatting van het kwade, in één woord door haar streven naar absolute waarheid gnostiesch was. Voordat hij tot de beschouwing der nieuwere godsdienst-filozofie overgaat, spreekt hij van den tijd kort na de hervorming, toen de wijsbegeerte van de theologie gescheiden werd en men zich daardoor des te meer van het standpunt der gnosis verwijderde. Maar toen ook de wijsbegeerte sedert CARTESIUS²⁰⁶ in hare rechten erkend werd, kon er ook van godsdienst-wijsbegeerte weer sprake zijn, toen herleefde de oude gnosis in het theozofiesch stelsel van JAKOB BÖHME. De reden, waarom BAUR van BÖHME op eens tot den veel later levenden SCHELLING overgaat, is gelegen in de treffende overeenkomst tusschen de denkbeelden van BÖHME en die welke SCHELLING

in zijn verhandeling over het wezen der menschelijke vrijheid (Philos. Schriften I.) voorgedragen heeft. Gnostiesch is ook bij SCHELLING wat hij leert over het absolute weten, gnostiesch het proces van ontwikkeling, welke hij het goddelijk wezen laat ondergaan. Gelijk sommige oude gnostieken verviel ook SCHELLING tot dualisme. Na SCHELLING bespreekt BAUR de Glaubenslehre van SCHLEIERMACHER. Welke overeenkomst er tusschen hem en de oude gnostiek bestaat, hebben wij vroeger gezien. Den hoogsten trap van ontwikkeling heeft de gnosis bereikt met HEGEL. De overeenkomst van zijn stelsel met den eersten en derden hoofdvorm der gnosis, den valentiaanschen en den pseudoklementinischen, wordt door BAUR in bijzonderheden aangewezen. Daarop heeft ook betrekking de verbinding der wijsbegeerte van den godsdienst met de geschiedenis van den godsdienst, welke in HEGEL's systeem opgenomen is, en de verdeeling, die dáár van de godsdienst-wijsbegeerte gegeven wordt.

Wij moeten, om BAUR in zijn behandeling der dogmengeschiedenis van zijn nieuw verkregen standpunt uit en in de wijze, waarop hij theologie en filozofie onderscheidt en verbindt, nader te doen kennen, nu nog spreken van twee andere hoofdwerken: dat over de Verzoening en het andere over de Drieëenheid en Menschwording Gods.

De leer der verzoening

geeft ons in een geschiedkundig overzicht een beeld van de ontwikkeling van dit dogme. Ook hier komt het verschil uit tusschen BAUR en SCHLEIERMACHER, die in zijn geschrift over de Geloofsleer het begrip van verzoening met dat van schuld en het begrip van verlossing met dat van zonde in verband gebracht en beide begrippen bepaald had, zooals zij zich voor het menschelijk bewustzijn voordoen. Tegen deze subjektieve behandeling brengt BAUR het bezwaar in, dat uit het feit van 's menschen verlossing van de heerschappij der zonde nog geenszins volgt, dat hij nu ook van de schuld der vroegere zonden ontheven is. De opheffing der schuld, zegt hij, is een goddelijke akte en daarom is de grond harer mogelijkheid alleen gelegen in het begrip God, en hebben wij hier in de eerste plaats met een zuiver metafyziesch vraagstuk te doen. Hieruit vloeit dan een geheel andere onderscheiding der beide begrippen verzoening en verlossing voort. BAUR noemt het eerste het innerlijke, dat het tweede, de verlossing, tot zijn noodzakelijke onderstelling heeft. Na deze bepaling van het dogme wijst hij er de ontwikkeling van in de geschiedenis aan. In 't nieuw testament vindt hij de leer der verzoening nog in haar objektieve eenheid liggen, als eenvoudige uitdrukking van het godsdienstig bewustzijn. De taak, welke hij aan het dogme in zijn ontwikkeling opdraagt, is

daarom hierin gelegen: de verschillende richtingen, die in deze eenheid vervat zijn, te voorschijn te doen komen, ten einde datgene wat nog niet genoeg omschreven was tot zijn bepaald dogmatiesch begrip te brengen. Het begrip van verzoening sluit drie deelen in zich. De verzoening kan in een objektieven zin genomen worden, als een verzoening van God met zich zelf, waardoor zij een ontwikkelingsproces in het wezen Gods wordt. Of zij is een subjektieve, zoodat het geheele werk der verzoening in het bewustzijn des menschen volbracht wordt. Eindelijk nog kan dezelfde akte voltrokken worden door een historiesch feit, namelijk den dood van Jezus als zedelijke daad. Door deze drie verschillende momenten, die in het begrip van verzoening liggen, kan natuurlijk het dogme verschillende richtingen nemen. Hoe nu deze verschillende richtingen historiesch voor den dag getreden zijn en welke vormen zij doorloopen hebben, is het voorwerp van onderzoek voor den schrijver. De gang dezer ontwikkeling is geen willekeurige, maar draagt het kenmerk der noodzakelijkheid. In den allereersten tijd was het nog maar alleen te doen om de volstrekte noodzakelijkheid er van te bewijzen; daarom kon toen het gronddenkbeeld slechts dat der gerechtigheid zijn. Later ging men wel voort het denkbeeld van voldoening nog meer te ontwikkelen en voor het dialektiesch verstand onder verschillende gezichtspunten te plaatsen; maar nu ook verhief zich de twijfel aan zijn objektieve werkelijkheid en het subjekt deed zijne rechten gelden. Dit laatste geschiedde eerst ten volle tijdens de hervorming. Telkens

echter plaatste zich het objektief beginsel tegenover het subjektieve. In dezen vrij langen tijd, dat beide beginselen om de overwinning streden, kreeg toch het subjektief beginsel de bovenhand en maakte zich steeds meer van het uitwendig gezach van het dogme vrij. Toen hieruit echter weer een eenzijdige richting voortkwam, werd het subjekt genoodzaakt zijn willekeur te laten varen en zich van de objektieve waarheid van het dogme, die het alleen vasten grond onder de voeten kon geven, bewust te worden. Dit geschiedde door het zedelijk bewustzijn in de wijsbegeerte van KANT, door het kristelijk bewustzijn in de dogmatiek van SCHLEIERMACHER op den voorgrond gesteld en door de leer van het zelfbewustzijn van den absoluten geest, waarin zich de godsdienstwijsbegeerte van HEGEL bewoog. Volgens dit schema wordt de geschiedenis van het dogme der verzoening verdeeld in drie hoofdperioden. Het eerste tijdvak loopt van den oudsten tijd tot de hervorming en wordt door ANSELMUS in twee onderdeelen gesplitst; 't is het tijdvak waarin het objektief beginsel de overhand heeft. Het tweede tijdvak loopt van de hervorming tot KANT; gedurende dezen tijd won het subjektief beginsel steeds meer veld. In het derde tijdvak, loopende van KANT tot onze dagen, komen het objektief en het subjektief beginsel in een nadere verhouding tot elkander te staan.

De leer der drieëenheid.

In het omvangrijk geschrift, aan dit kristelijk dogme gewijd, toont BAUR zijn meesterschap in de wijsgeerige en tevens echt objektieve behandeling der geschiedenis. Sedert het tijdperk der „Verlichting“ had men de geschiedenis uitsluitend voorgesteld als een tooneel van menschelijke driften en hartstochten, waarop zich de onderscheidene leer-ingen vertoonden louter als werkingen der individueele willekeur zonder enig beheerschend beginsel. In één woord: men had aan het dogme niet slechts zijn verbindend gezach, maar — en hierin bestond de dwaling — ook alle, met name zijn spekulatieve beteekenis ontnomen. Dit was in den laatsten tijd, kort voordat BAUR met zijne studiën over de dogmengeschiedenis voor den dag kwam, anders geworden. Zijne naaste voorgangers NEANDER en BAUMGARTEN CRUSIUS begrepen, dat men in de geschiedenis niet maar te doen heeft met enkele, op zich zelf staande verschijnselen, maar dat een echt wijsgeerige behandeling vorderde, het algemeene in 't oog te vatten, 't welk het beginsel der beweging in zich zelf heeft. M. a. w. het subjektief standpunt hadden zij overwonnen en zich verheven tot het objektieve. Doch de pogingen door hen aangewend, zich op dit nieuw veroverd terrein te handhaven, waren naar 't oordeel van BAUR mislukt. Zij bleven de betere methode niet getrouw, telkens vielen zij tot de verlatene subjektivi-

teit terug: NEANDER door aan de individualiteiten te veel plaats in te ruimen en de veranderingen, welke het dogme heeft ondergaan, te wringen in de willekeurig gestelde kathgoriën van realisme en idealisme, zoodat bij hem het algemeene een bloote abstraktie, nl. de menschelijke natuur wordt; BAUMGARTEN CRUSIUS door zijn onderscheiding eener algemeene en bijzondere geschiedenis, die echter in geen samenhang met elkander staan en waardoor het algemeene, evenzeer als bij NEANDER, hoog in de lucht blijft zweven.

Om deze fout te ontgaan, tracht BAUR de dogmengeschiedenis zóó voor te dragen, dat daaruit blijke, hoe de denkende geest krachtens zijn eigen denkende natuur het beginsel van beweging in zich zelf heeft en in de afzonderlijke individuën, die als de levende leden van het organisme der geschiedenis moeten beschouwd worden, de vrijheid van zijn zelfbewustzijn zoekt te veroveren. Dan zullen de verschillende momenten in den ontwikkelingsgang van het dogme zich niet voordoen als subjektieve meeningen; maar zij zullen zijn gedachten van den geest, door welke het begrip der zaak zelve bepaald wordt en die, onafhankelijk van haar toevalligen vorm, in het bewustzijn der individuën haar absolute waarheid in zich zelve hebben. Dan wordt het abstrakt algemeene een konkreet iets. Deze geschiedbeschouwing, door BAUR de spekulatieve genoemd, komt nergens zoozeer te pas als bij de triniteitsleer; wijl deze de kennis van het absolute tot voorwerp van onderzoek heeft. De leer der drieënheid toch breidt zich onder de hand van BAUR uit tot al die dogmata,

welke tot de theologie, in engeren zin genomen, behooren. Zij bevat volgens hen niet slechts de trinitarische en kristologische denkbeelden, maar ook de geheele leer over God en zijn verhouding tot de wereld, welke in het kerkelijk systeem bekend staan onder den naam van: leer der schepping, leer der onderhouding en der regeering over de wereld, leer der engelen. Van het dogme der drieëenheid uit, als het middenpunt aller dogmata, verkrijgen daarom al die leeringen eerst haar eigenlijke beteekenis. Maar ook de triniteitsleer zelve, zooals die door de kerk werd gehandhaafd, d. i. het dogme der eenheid van 't goddelijk wezen en de drieheid der personen, welke personen zijn en ook niet zijn, die triniteitsleer zou zonder de uitbreiding, door BAUR er aan gegeven, een niets beduidend spel van ledige begrippen zijn. Eerst in de wereld, zegt BAUR, d. i. dat alles wat zich van God onderscheidt en 't welk Hij als objekt tegenover zich stelt, in den Zoon, in wien dat onderscheid ook uitkomt, maar zóó dat God juist daardoor met zich zelf één wordt, en in de leer van den god mensch, waardoor dat verschil en die eenheid tot stand komen, verkrijgen die begrippen hun realiteit. Doch in dezen ruimen zin opgevat erlangt dan ook de triniteitsleer de groote beteekenis, welke haar als het eigenlijk centrum der theologie toekomt. Want alleen in het begrip van den drieëenigen God verkrijgt de idee God haar konkreten inhoud. En moet de theologie beschouwd worden als een organiesch geheel, dat als zoodanig eerst recht gekend wordt, wanneer het met het godsbegrip in onver-

breekbaren samenhang genomen wordt, dan blijkt hieruit tevens in welke innige betrekking de theologie tot de triniteitsleer staat. Aldus rechtvaardigt BAUR zijn verklaring van dit leerstuk. Met recht. Want daardoor ziet hij zich in staat gesteld, in de verschillende kerkelijke leeringen, die in haar geschiedkundige ontwikkeling soms ver uit elkander gaan, zoo zelfs dat geen enkel verband daar tusschen schijnt te bestaan, toch nog eenigen samenhang te ontdekken. „Hij alleen, die den spekulatieven inhoud van het dogme steeds voor oogen houdt, kan den vaak zoo verborgen draad nagaan, langs welken de in dat leerstuk vervatte gedachte voortloopt.”²⁰⁷ — BAUR toont verder aan, van hoe groot gewicht de triniteitsleer van de vroegste tijden af voor het kristendom geweest is. Niet alleen vond het kristendom in haar zijn kenmerkenden inhoud, door welken het zich van de beide andere godsdiensten, den heidenschen en den joodschen, onderscheidde; maar ook werd zij het middel, waardoor de kristelijke godsdienst zoowel verzoenend tusschen de beide andere godsdiensten optrad, als ook zijn voortreffelijkheid boven gene uitkomen deed. Vereerde toch het heidendom de veelheid, het jodendom de eenheid, aan beider behoefte voldeed het kristendom, door beide die begrippen in de leer der drieëenheid op te nemen. Maar het heidendom had het nooit zoo ver gebracht, onderscheid te maken tusschen God en wereld, tusschen geest en natuur. Het jodendom had dit wel gedaan, maar ten koste der eenheid. Door het kristendom werd weer de eenheid geproklameerd, maar op den grondslag van een

scherp gemaakt onderscheid, waardoor die eenheid een wezenlijke eenheid, een verzoening van twee verschillende deelen werd. Dit is volgens BAUR de reden waarom de spekulatieve theologie, toen zij voor 't eerst in de oude kerk optrad, zich zóó uitsluitend met de triniteitsleer afgaf, dat de overige leeringen, welke anders voor het kristelijk godsdienstig bewustzijn veel meer belang hebben, voor haar naar den achtergrond geschoven werden. Het was de drang des tijds, een oogenblikkelijke behoefte, waaraan het kristendom tegenover heiden- en jodendom voldeed. — Wat den inhoud van het dogme betreft, BAUR omschrijft dien op deze wijze. De leer der triniteit is de door den Zoon en den Geest tot stand gebrachte vereeniging tusschen God en den mensch, wijsgeerig uitgedrukt: de verzoening tusschen idee en werkelijkheid, welke in de vóórkristelijke godsdiensten nog immer onverzoend tegenover elkander bestaan hadden. Wat het evangelie leert van de immanentie Gods, van Gods wonen in den mensch, dat Hij niet slechts voor zich zelf maar evenzeer voor het menschelijk bewustzijn bestaat; dat moet de spekulatieve theologie voor het denken waarmaken. Haar taak is, den inhoud van het kristelijk geloof te doen kennen als inhoud der absolute idee, aan te toonen hoe God d. i. de absolute idee in den mensch den vorm van het eindige aanneemt, maar juist door het eindige tot de identiteit met zich zelf terugkeert. Overeenkomstig hiermeê heeft ook de geschiedenis van de kristelijke triniteitsleer haar eigenaardige en verhevene bestemming. De geest — zegt BAUR t. a. p. I, S. 102 —

tracht in de geschiedenis op den weg van het spekulatieve denken tot volstreekte zekerheid der objektief gegeven waarheid te geraken, ten einde zich tot bewustheid van zich zelf te verheffen. De trappen van ontwikkeling, welke de geest daarbij doorloopt, vormen ook voor den ontwikkelingsgang der leer zoovele verschillende tijdvakken. Maar dit geschiedkundig proces is tweeledig: objektief en subjektief. Eerst schrijdt de geest eenzijdig naar den een of den ander kant voort. Daarna, als hij zich de eenzijdigheid zoowel der eene als der andere richting bewust geworden is, keert hij tot zijn ware wezen terug. Daarom moet in dit geschiedkundig proces in de eerste plaats aangetoond worden, op welke wijze de objektieve waarheid tot subjektieve zekerheid wordt. De 'geheele geschiedkundige stof wordt dan naar dit beginsel door BAUR in de volgende perioden verdeeld. De eerste periode loopt van het ontstaan van het dogme tot de vaststelling er van op de synode te Chalcedon; eerst de homousie van den Zoon met den Vader, daarna de homousie van den Zoon en den heiligen Geest met den Vader, eindelijk de homousie des Zoons met de menschheid, terwijl ten slotte een hoofdstuk over AUGUSTINUS den overgang vormt tot de tweede periode. Deze tweede periode loopt van de synode te Chalcedon tot den aanvang der scholastiek en van dáár tot aan de hervorming. De derde periode bevat de tijdruimte liggende tusschen de kerkhervorming en onze dagen. Deze is weer in drieën verdeeld. Eerst wordt gehandeld over de ontwikkeling welke van het kerkelijk dogme uitging, daarna over

de ontwikkeling die uitging van de wijsbegeerte, eindelijk over de wederzijdsche verzoening van wijsbegeerte en theologie.

Het spekulatief standpunt, op hetwelk BAUR zich bij zijn behandeling der dogmengeschiedenis stelde, bracht natuurlijk ook meê, dat hij een zeer nauwe verbindtenis aannam tusschen filozofie en theologie.²⁰⁸ Van al zijne geschriften, die dit onderwerp behandelen, is in geen het recht tot deze verbindtenis zoozeer ter sprake gebracht als in het onderhavige werk. De aard van het dogme der triniteit brengt dit ook mee, beweert BAUR. Immers de geschiedenis van dit leerstuk, de verschillende pogingen, die in den loop der eeuwen gedaan zijn om de onderscheidene voorstellingen aangaande triniteit en menschwording Gods, tot haar ware uitdrukking te brengen, wat zijn zij anders als de verschillende wijzen, waarop het menschelijk bewustzijn zich plaatste tegenover de absolute idee Gods? Met de absolute idee Gods — zóó gaat BAUR voort — heeft ook de filozofie, zijnde de wetenschap van het absolute, te doen. Beiden, theologie en filozofie, hebben dus het objekt van beschouwing met elkander gemeen. Vooral is dit het geval, sedert met de kerkhervorming het subjekt streeft naar de vrijheid van zijn zelfbewustzijn, naar zekerheid over zich zelf en over alles wat buiten hem ligt, sedert den tijd toen de filozofie weder een zelfstandig bestaan verkreeg naast de theologie.

Bij alle verschil van ontwikkelingsgang, welke beide deze wetenschappen later doorloopen hebben, was dit toch het gemeenschappelijk beginsel, dat haar had doen voortbewegen.

Evenals de filosofie, om tot waarheid en zekerheid te komen, van alle aprioristische stellingen abstraheerde, zóó had ook de theologie de hervorming begroet als de vrijverklaring van het kerkelijk dogme. Van wege deze nauwe verwantschap, zoo wat haar voorwerp als haar uitgangspunt en doel betreft, was dan ook de filosofie, meent BAUR, gedurende het groote aan de hervorming voorafgaand tijdvak, loopende van het zoogenaamd verval der oude wijsbegeerte tot aan de restauratie der wetenschappen, niet geheel verdwenen noch in de theologie verzwolgen geweest, zooals gewoonlijk aangenomen wordt. Men dwaalt, beweert BAUR, als men aanneemt dat er in de geschiedenis der wijsbegeerte een tijd was, waarin het geestelijk proces doorbroken zou zijn geweest. Neen, de stroom der oude wijsbegeerte is niet in een drooge zandwoestijn verloren gegaan, en de nieuwe filosofie is niet als door een tooverslag ontstaan! Dat de wijsbegeerte zich gedurende dien langen tijd in dienst der kerk begaf en daarbij haar afzonderlijk bestaan inboette, had een dieper grond. Deze was gelegen in de natuur van den geest zelve. Deze bracht toen ter tijd meê, dat het spekulatief denken slechts in den vorm der kristelijke openbaring zich verder ontwikkelen kon. Eerst moest de geest in het kerkelijk dogme zich objektivieren en verdiepen, tot het eindelijk, toen de objektiviteit, het uiterlijk gezach van het leerstuk te machtig werd, tot een openbare breuk kwam, de geest zich van het dogme losscheurde en in zijn vrije subjektiviteit zich er tegenover stelde. Het ontstaan der nieuwe wijsbegeerte was dus geen op zich zelf staande be-

weging, maar het zelfde proces van vroeger, dat zich nu verder, hoewel op een ander punt ontwikkelde. Als men, meent BAUR, de wijsbegeerte zóó opvat, wordt het eerst begrijpelijk dat zij met de dogmengeschiedenis zoovele punten van overeenstemming heeft, en dat wederkeerig de dogmengeschiedenis en inzonderheid de geschiedenis der triniteitsleer in haar derde periode menig bestanddeel uit de geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte opneemt; want de ontwikkelingsgang van het kristelijk dogme is niets anders als een moment van 't zelfde proces, 't welk het spekulatief denken in de geschiedenis der wijsbegeerte doorloopen heeft. Op deze wijze vormen theologie en filozofie een heiligen bond; daar zij aan één en 't zelfde werk arbeiden. Zóó BAUR. Als een loflied op de gewaande verzoening tusschen de beide wetenschappen, klinken aan het slot zijner onderzoekingen over het leerstuk der drieëenheid de woorden: „tegenwoordig vloeien filosofie en theologie samen in de slotsom: God is de drieëenige.“²⁰⁹

Wij kunnen ons met de hier uitgesprokene denkbeelden van BAUR geenszins vereenigen. Zij behooren op een nu reeds overwonnen standpunt te huis en kunnen niet bestaan voor de rechtbank der tegenwoordige wetenschap. De door BAUR in navolging van HEGEL, bij herhaling op den voorgrond geplaatste stelling, dat er een wetenschap van het absolute, van het oneindige bestaat en dat de wijsbegeerte en de theologie ons de beide zijden van die wetenschap vertegenwoordigen, wordt heden ten dage als een zuiver apriorisme verworpen. Zulke pretensie's laat de ware

wetenschap thans varen; omdat zij te kort doen aan het karakter zoo der wijsbegeerte als der theologie en van 't geen met deze nauw samenhangt, nl. den godsdienst. Eerstens der wijsbegeerte. Zoo iets het karakter van strenge wetenschap bezit, dan is het wel de wijsbegeerte, 't zij die der natuur, 't zij die des geestes. Doch de Religionsphilosophie, door BAUR beschreven, is zulk een wijsbegeerte niet. Want zij gaat van een onbewezen hypothese uit. Zij is gebouwd op het dogme, dat het kristendom de openbaring der hoogste waarheid, m. a. w. de absolute godsdienst is. Zij begint dus met gelooven, stelt a priori het bestaan van God vast en neemt het godsbegrip als iets onmiddelijk gegevens aan. Evenals het geloof, bepaalt zij zich niet bij de bescheidene uitspraak van het waarschijnlijke; maar zij beweert zekerheid van het bovennatuurlijke te bezitten. Hoogstens mag zij, zóó nauw aan het geloof verwant, een kristelijke filozofie heeten; maar op den naam van wijsbegeerte mag zij geen aanspraak maken. Zij is een halfheid en dus voor de wetenschap zooveel als niets. Deze dwaling is eens zeer onschuldig ontstaan en is van overoude dagteekening. Toen namelijk het kristendom voor het eerst met zijn bovennatuurlijke openbaring optrad, namen de wijsgeeren van dien tijd zijne uitspraken onvoorwaardelijk over en lieten de natuurfilozofie der Ouden, die hun niet in alle opzichten had kunnen voldoen, als een eenig man varen. BAUR op zijn spekulatief standpunt noemt dit een vooruitgang. En zeker is deze vernieuwing in dien tijd een verheffing

voor den geest geweest. Maar nieuwe eenzijdigheid, verwaarloozing der natuurstudiën was er het gevolg van, die zelfs, nadat zij door BACO weer in eer waren gebracht, de onverdiende minachting, waarin zij bij de spekulatieve wijsgeeren nog langen tijd bleven staan, niet konden overwinnen. In onze dagen echter begint het voorbeeld, door dien grondlegger der empirische wetenschap gegeven, navolging te verkrijgen en zijne beginselen worden door de hedendaagsche beschaving algemeen gehuldigd. Thans ziet men het in, dat geen wijsbegeerte den naam van ware wetenschap dragen mag, die niet alle verschijnselen zoo der natuur als des geestes omvat en niet empiriesch te werk gaat. Wat dus BAUR als een vooruitgang sedert KANT, als een voortreffelijkheid boven de oude metafysika roemt, dat de wijsbegeerte door de logika van het denken als waarheid bewijst wat men vroeger a priori door het dogme vaststelde, daarin kunnen wij thans geen winst voor de ware wetenschap zien. Het was de groote verdienste van KANT, dat hij een einde maakte aan de metafysische stelsels. Maar als nu aan het bespiegeland denken de taak opgedragen wordt door eigen kracht buiten de werkelijkheid om tot absolute kennis te komen, dan overschrijdt men willekeurig de voor ons weten vastgestelde grenzen en vervalt in een soortgelijke dwaling als de oude metafysika. Deze theorie berust op een misverstand van den aart der wijsbegeerte. Om met OPZOOMER²¹⁰ te spreken: „de wijsbegeerte bestaat in geen bloot redeneeren, dat niet op de werkelijkheid gegrond, zich het recht zou mogen aanmatigen

om over de werkelijkheid vooruit te beslissen. Integendeel, op werkelijkheid, op feiten, op ervaring is de wijsbegeerte gebouwd. Zij is niets anders dan de wetenschap van de natuur en van den geest, die de verschillende zedelijke en natuurwetenschappen tot een geheel verbindt." BAUR daarentegen meent, dat het denken de kracht tot beweging in zich zelf heeft. Met HEGEL zegt hij: God is wezenlijk denken en neemt bij het proces, waarin hij met zich zelf verkeert, ook de wereld der eindige verschijnselen in zich op. Maar, hoe loffelijk ook de poging op zich zelf moge heeten om zich boven de subjektiviteit van een vorig standpunt tot een objektief te verheffen, door de dialektiek komt men daartoe wezenlijk niet. In weerwil dat BAUR het tegenovergestelde vasthoudt, blijven wij zeggen, dat de werkelijkheid langs dezen weg verkregen een abstrakte werkelijkheid blijft en nooit een konkrete wordt. M. a. w. de analytische methode, welke uit een hoogst algemeen beginsel door afleiding tot het geheel bijzondere voortgaan wil, brengt ons inderdaad geen stap verder. OPZOOMER heeft dit overtuigend aangetoond ten opzichte van HEGEL.²¹¹ Had deze gemeend door de denkvormen van stelling, tegenstelling en verbinding tot het wezen en de wording der dingen zelve te kunnen komen, gene beweert met recht dat tegenover de idee wel de niet-idee staat maar daarom nog niet de natuur, zooals HEGEL meent, en dat deze methode ons wel tot het contradictoire maar nimmer tot het contraire kan brengen. Al schijnt dit soms wel het geval te zijn, dan heeft HEGEL (om hier

een geliefkoosde uitdrukking van mijn leermeester te gebruiken)“ vooraf bij de ervaring om den hoek gegluurd“. De ervaring alleen kan ons verder brengen, ons doen voortbewegen.

In alle wetenschappen moet dus met de ervaring worden begonnen. Geschiedenis en psychologie zijn voor het vak van wetenschap, over welke wij hier spreken, het terrein waarop ten bate der dogmatiek een tal van waarnemingen moeten gedaan worden, die telkens behooren voortgezet te worden. Want de wijsbegeerte moet zijn een denkende beschouwing van het waargenomene. Hoe men daarin te werk moet gaan, kan ons voor de wijsbegeerte der natuur de groote VON HUMBOLDT leeren. In zijn beroemd werk: de Kosmos beschrijft hij deze wetenschap als „het redelijk begrijpen der werkelijke verschijnsels in het heelal“ en bepaalt zich niet slechts bij een aggregaat van kundigheden, maar zoekt ze ook te rangschikken naar zekere leidende ideën en tracht zoo empirische natuurwetten uit te vorschén.²¹² Eveneens verstaat OPZOOMER onder ervaring: de verbinding van de waarneming en het denken. En de wijsbegeerte des geestes noemt hij die denkende beschouwing van alle geestelijke verschijnselen en krachten, welke ze allen als deelen van één groot geheel, in hun verband en samenwerking overziet. De ervaring toch leert ook hier, dat niets wat van den menschelijken geest uitgaat op zich zelf staat, maar dat het altijd in den nauwsten samenhang is met alle andere uitingen van het geestelijk leven, zoodat verandering en ontwikkeling op het eene gebied door verandering en ont-

wikkeling op het ander wordt vergezeld, voorafgegaan of gevolgd.²¹³ Een voorbeeld van zulk een echt wijsgeerige behandeling geeft ons HETTNER in zijn vroeger door ons aangehaalde „Litteraturgeschichte“ der 18^{de} eeuw. De belangrijkste verschijnselen ook op het gebied van den staat, den godsdienst, der kunst enz., neemt hij in zijn beschrijving op. In één woord: de geschiedenis is hem de geschiedenis der beschaving. De wijsbegeerte des geestes moet evenzeer als de wijsbegeerte der natuur van de ervaring uitgaan en niet van eenig door de rede alleen gevormd begrip der natuur. Dit geldt dan ook van de dogmengeschiedenis, opgevat als wijsbegeerte van den godsdienst, zooals BAUR haar met recht voorstelt. Zal zij haar karakter van wijsbegeerte getrouw zijn, dan moet zij geen geïsoleerde reeks uitmaken, waarvan het eene lid zich eenvoudig aan het vorige aansluit, maar behandeld worden als een deel van de geheele ontwikkeling der beschaving, waar alles in eeuwige samenwerking is en de verschillende verschijnselen zich aan ons voordoen niet in een rechtlijnige richting, maar in den vorm van een kunstig saamgevlochten net.²¹⁴ Dit is door BAUR niet genoeg in 't oog gehouden. — Ook aan het karakter van den godsdienst (zóó zeiden wij) doet de methode van BAUR te kort. BAUR bepaalt namelijk den godsdienst in hegelschen zin als de verhouding van geest tot geest, het inzicht des geestes in zijn waarachtig wezen, m. a. w. even als de wijsbegeerte de wetenschap van het absolute. De godsdienst is volgens deze bepaling uitsluitend een weten of denken. Deze

theoretische opvatting van den godsdienst legt dan ook BAUR overal ten grondslag bij zijn behandeling der leerstukken. De eigenlijke beteekenis dier leerstukken — zegt ZELLER t. a. p. bladz. 297 — vindt BAUR hierin, dat zij sommige denkbeelden, als die der eenheid Gods en des menschen, het begrip van God als den absoluten geest, de noodzakelijkheid zijner openbaring in den eindigen geest tot bewustzijn brengen. En willen wij hier BAUR zelf hooren, aan het slot van zijn werk over de drieëenheid (III S. 998) zegt hij: „Het bewustzijn is de bodem, waarin de idee werkelijkheid wordt, en idee en werkelijkheid staan tot elkaar als zijn en weten, objektief en subjektief. In het weten van het subjekt vallen werkelijkheid en idee, eindig en oneindig geheel samen; omdat het subjekt slechts in zijn bewustzijn beide tegelijk bezit, zoowel de eenheid als 't verschil.” Van dáár dan ook, dat hij de g n o s i s al te uitsluitend met de alexandrijsche godgeleerdheid en de grieksche wijsbegeerte laat samenhangen, zonder andere invloeden daarbij in rekening te brengen, en dat hij het spekulatief element te veel op den voorgrond stelt. Van dáár dat hij verzoening beschrijft als de eeuwige terugkeer van den geest tot zichzelf en tot zijn waarheid. Van dáár eindelijk in zijn werk over de drieëenheid de menschwording Gods opgevat als de uitdrukking der betrekking tusschen idee en werkelijkheid, zoodat voor het algemeene, het abstrakte de individualiteit van Kristus op den achtergrond treedt. Het valt niet te ontkennen, dat men bij zulk een beschouwing van den godsdienst aan eenzijdigheid zich

schuldig maakt. De godsdienst valt hier te veel met de wijsbegeerte in één. De fout, waartoe BAUR op zijn hegelsch standpunt ten opzichte van de wijsbegeerte vervallen was, dat hij namelijk met het metafysisch standpunt van vóór KANT nog te veel innerlijke verwantschap had, begaat hij ook, wat den godsdienst betreft. De religie is hem niet meer een door onmiddellijke openbaring gegeven, een onfeilbare wetenschap, maar toch een wetenschap van het goddelijke, van het absolute. De godsdienst opgevat als een eigenaardige richting van het menschelijk gemoedsleven, als een zaak des gevoels, in één woord zijn praktisch karakter wordt daarbij over 't hoofd gezien. BAUR is later van deze eenzijdigheid teruggekomen, zooals wij in het volgend hoofdstuk zullen aantonen; maar hier in zijne werken over de dogmengeschiedenis was hij nog geheel en al in deze beschouwingwijze vervangen.

Het laat zich ligt denken, dat BAUR's wijsgeerige en theologische inzichten, welke wij hier in 't licht van onzen tijd beschouwden, een min of meer nadeeligen invloed op zijn behandeling van de dogmengeschiedenis zullen gehad hebben. Maar van zelf spreekt dit niet. Niet altijd behoeft iemands wijsgeerig standpunt zijn smaak voor historie te bederven. Bij een man als BAUR was dit geenzins het geval. Al stond hij onder den invloed van den logischen geest van HEGEL, hij overtrof hem in kritische scherpte, welke hem bijzonder geschikt maakte voor een objektieve behandeling der geschiedenis. Dat BAUR de filozofische inzichten van HEGEL deelde, daaruit volgt nog niet, dat hij zich ook

aan de onhistorische behandeling der geschiedenis, welke dezen wijsgeer eigen was, moet hebben schuldig gemaakt. Men heeft dit beweerd, maar ten onrechte. HEGEL had in zijn *Phoemenologie* en zijn geschiedenis der wijsbegeerte hare verschijnselen in het keurslijf van van buiten aangebrachte denkvormen gesloten, de feiten uit hun natuurlijk verband gerukt en ze dan, dikwijls alleen bij wijze van ophelderend voorbeeld, ter bevestiging van een reeds vooraf door het verstand voltooide schets er bij gevoegd. Om diezelfde aprioristische konstruktie der geschiedenis — zóó heeft men gezegd — was het ook BAUR te doen. Doch men doet onzen schrijver met dit verwijt groot ongelijk aan. Die de geschiedkundige studiën van BAUR meer dan oppervlakkig doorloopt, zal zulks niet beweerden. Maar gelijk elk geschiedschrijver van den tegenwoordigen tijd zich beijvert om het nevens elkander staander historische verschijnselen uit een veel omvattend ideaal oogpunt te verklaren, zóó heeft ook BAUR gedaan. Wel heeft hij zich van het bespiegelen denken bediend, maar alleen voor de rangschikking, voor de wetenschappelijke voorstelling en samenvoeging van het op kritischen weg gevondene. Eerst trachtte hij altijd het historiesch gegevene binnen zijne empirische grenzen door kritiesch onderzoek te leeren kennen en het geestelijk verband daarvan door middel der analyse vasttestellen. Wat hij onder bespiegeling verstond (wij zagen het reeds in het begin van dit hoofdstuk), het was het streven om zich in den objektieven loop der zaak zooveel mogelijk te verplaatsen, den samenhang

der geschiedkundige verschijnselen in 't oog te vatten en er den grond van optesporen. BAUR had dus wellicht beter gedaan, zijn methode, in plaats van de spekulatieve, de kritische of de objektieve te noemen. Maar mag men om den naam, welke zij draagt, haar karakter voorbijzien? Wil men haar nader leeren kennen, men hoore hoe BAUR zelf zich daarover op andere dan de door ons reeds genoemde plaatsen²¹⁵ uitgelaten heeft. „Slechts het meest onbekookt empirisme kan meenen dat men zich zoo maar aan de feiten kan overgeven, dat men de voorwerpen der geschiedsbeschouwing kan nemen, zoo als zij vóór ons liggen. Sedert er kritiek bestaat, moet ieder, die niet zonder alle wijsgeerige vorming de geschiedenis gaat bestudeeren, toch weten dat men onderscheid moet maken tusschen de dingen, zooals zij werkelijk zijn en zooals zij ons toeschijnen, en dat wij slechts door middel van ons bewustzijn daartoe komen kunnen. Hierin bestaat het groot verschil tusschen de zuiver empirische en de kritische beschouwingswijze, en de laatste wil zóó weinig in de plaats van het objektieve iets bloot subjektiefs stellen, dat haar veeleer alles er aan gelegen is, om niets subjektiefs voor de zuivere objectiviteit der zaak zelve te houden. Zij wil met een gescherpt oog de zaak tot op den bodem doorzien. Op zulke eenvoudige beginselen, waarbij trouwens alles hiervan afhangt, hoe men ze op de historische stof weet toetepassen, rust de kritische, of wil men liever, de spekulatieve methode.” — Uit deze woorden is, dunkt ons, duidelijk te zien, dat de methode door BAUR gevolgd

in 't geheel geen rekonstrueeren der geschiedenis ten gevolge behoeft te hebben, maar alleen dat men, om aan haar eisch te kunnen voldoen, vooraf wijsgeerige vorming behoort gemaakt te hebben, ten einde, nog bovendien met de noodige kritische scherpte toegerust, de historische verschijnselen in hare verschillende vormen en uitwendig voorkomen te leeren verstaan. Als BAUR betuigt de geschiedenis te willen begrijpen, zooals zij zich aan den denkenden geest voordoet, of als hij elders verklaart niets anders te bedoelen dan de denkende beschouwing der dingen met welke hij te doen heeft, en de plaats aantewijzen welke zij voor het bewustzijn hebben, dan doet hij hetzelfde als de natuurkundigen, die zelfs bij hunne zinnelijke waarnemingen het bewustzijn als een onmisbaar medium aannemen, dat niet de minste schade doet aan de objektieve behandeling der zaak. In zoover als ook BAUR van getrouwe waarneming uitgaat, kan men zeggen dat hij als een deel van zijn arbeid hetzelfde heeft beschouwd, wat men heden ten dage met de empirische methode beoogt, maar deze niet opgevat in die minachtende beteekenis, waarin BAUR en de meeste spekulatieve denkers van Duitschland haar verstaan, als een bloot verzamelen van feiten zonder eenige rangschikking of systematizatie, maar als de verbinding van de waarneming met het denken, in welken zin, gelijk wij boven zagen, VON HUMBOLDT en OPZOOMER haar namen, die daarom ook niet „als mieren willen verzamelen,“ maar het verzamelde zoeken te verstaan, wijsbegeerte en ervaring met elkaâr te verbinden.²¹⁶ „Men

zal ook werkelijk — zegt ZELLER t. a. p. bladz. 292 — in BAUR's historische werken geen geval kunnen aanwijzen, waarin zijn voorstelling op een ander grondslag dan dien der nauwkeurig en zelfstandig doorvorschte bronnen staat. Ook wanneer hij bij de kenschetsing van gansche perioden en de uiteenzetting van haar ontwikkelingsgang over algemeene begrippen handelt, zijn deze toch steeds afgeleid uit bepaalde feiten, echter niet uit op zichzelf staande, maar uit groote vereenigingen van historische feiten. Men kan wellicht meermalen er over twisten, of die afleiding goed is, of de zaken van alle kanten beschouwd zijn, of alle gevolgen, die uit het feitelijk gegevene konden afgeleid worden, getrokken zijn. Maar daarmee zijn zijne wetenschappelijke grondbeginselen bij langena niet weêrlegd en is het verwijt van aprioristische konstruktie der geschiedenis niet gerechtvaardigd." Wij kunnen niet toestemmen, dat de invloed door de hegelsche wijsbegeerte op BAUR uitgeoefend van zulk een nadeelige werking voor zijn geschiedbeschouwing geweest is, als velen wel meenen. — Integendeel zij bracht hem op het denkbeeld, de enkele dogmata te nemen uit de geïsoleerde plaats, waarop de oude theologie ze gesteld had, en ze in de eenheid van het dogme optenemen. 't Is het voor de geschiedkundige wetenschap zoo uiterst vruchtbaar geworden begrip van ontwikkeling, dat BAUR van HEGEL overgenomen heeft, het denkbeeld van een ontwikkelingsproces van den geest, dat met noodzakelijkheid door zijn wezen gevorderd wordt, door de voortdurende overwinning van tegenstrijdigheden langza-

merhand voortgaat en in al zijne tijdelijke verschijningsvormen slechts streeft naar zulk een openbaring van zijn wezen, die meer met zijn aanleg in overeenstemming is. Op het gebied van het denken, waarmee zich de dogmengeschiedenis voornamelijk bezig houdt, is het toch de menschelijke geest die zich in al die leerstellingen uitspreekt, en heeft BAUR de geschiedenis van deze zijde beschouwd, dan is dit een bewijs dat hij tot hare diepste verborgenheden is doorgedrongen en de geheime kracht heeft begrepen, welke dáár alles beweegt. Zoo verheven als daardoor de beschouwing van zaken wordt, zoo waar is zij ook en men behoeft niet te vreezen, dat men dit voetspoor volgende op een dwaalweg zal geraken. Of meent men soms dat dit wel het geval is, dat het denkbeeld van beweging in de geschiedenis, waarop BAUR telkens terugkomt, een *πρώτον ψεύδος* is, een onderstelling die dagelijks door de geschiedenis weersproken wordt? Het is zoo, de geschiedenis ook der kristelijke leerstellingen vertoont ons niet altijd vooruitgang,ⁿ maar niet zelden ook stilstand of zelfs reactie. Doch BAUR is ook de eerste die dit erkennen zal. Hoe menigmaal toch wijst hij den lezer op zulke perioden in de geschiedenis! Waar het echter bij dergelijke verschijnselen op aankomt, 't is dit, zegt BAUR, dat men ze zoeken te begrijpen, er zich rekenschap van te geven, waarom zij zóó en niet anders zijn en dat men ze leere kennen in den samenhang van 't geen voorafgaat en volgt. Als men dit doet, dan komt men tot de ontdekking, dat die zoogenaamde voorbijgaande verschijnselen toch weer het beginse

van een nieuwe beweging zijn geweest. — In een ander opzicht heeft echter het voorbeeld van HEGEL minder gunstig op BAUR gewerkt, dat deze namelijk zich ook van de hegelsche terminologie bediend heeft. Dit was waarlijk geen passende vorm voor geschiedsbeschrijving. Maar ook dit bezwaar weegt zoo zwaar niet als sommigen wel meenen. Ware het al wenschelijk geweest dat BAUR zich over 't algemeen op meer konkreete wijze uitgedrukt had, men neme slechts de moeite om zijne wijsgeerige formules in de gewone spreekwijzen over te brengen, en men zal aanstonds zien dat de voorstellingen der zaken die hij behandelt dezelfde gebleven zijn, zoodat dus ook hier van een rekonstruëeren der geschiedenis geen spraak kon zijn. Daarom zeggen wij met LANG t. a. p. bladz. 272: „Dit formeel gebrek heeft een veel geringer invloed op de zaak geoefend, dan de oppervlakkige beoordeelaars dikwijls wilden beweerden. Er is geen twijfel aan, dat BAUR met de meeste verloo- chening zijner persoonlijkheid zich vóór alles er op heeft toegelegd, om het feitelijk gegevene in zijn konkreete historische bepaaldheid te erkennen, zich in de toestanden, in de geheele gedachten-wereld der tijden en der menschen, waarmede hij telkens te doen had, te verplaatsen, en eerst, wanneer hij het omtrent dit historiesch feitelijke met zichzelf eens was, drukte hij het wezen daarvan in die taal uit, die hem het gemakkelijkst was.” — Op een ander gebrek bij onzen schrijver heeft men echter gewezen, waarvan ook wij hem niet geheel en al vrij achten, namelijk dat hij verzuimd heeft te individualizeeren, niet zooals

NEANDER dit gedaan heeft — want zijne individuën zijn slechts schijn gestalten en verbleeken voor den éénen heiligen Geest, welken hij overal in de geschiedenis ziet, of ijs worden (gelijk wij boven gezegd hebben) gekneld in de kathgoriën van realisme en idealisme — maar op de talent- en geestvolle wijze van RANKE en van HASE, die met kunst weten te schetsen en den weerschijn van den godsdienst tot in de uitgebreidste kringen van het leven der wereld te aanschouwen geven. Voor de algemeene trekken der historische ontwikkeling heeft BAUR de betekenis der bijzondere personen te veel uit het oog verloren. Wel zegt hij (Dreieinigk. I, Vorr. S. XX): „Men moet niet denken dat door de beschouwing van het algemeene de individuën te kort komen; er blijft voor hen nog een wijd veld open, waarop zij zich met hunne subjektieve belangen en drijfveeren kunnen bewegen, nog genoeg van het eindige en beperkte, van het toevallige en willekeurige, dat met iedere redelijke beschouwing in strijd is.” Maar dit is zooveel gezegd, als dat de personen, die op het tooneel der geschiedenis zijn opgetreden, slechts individuën zijn, die voor de werkelijke historie iets onverschilligs, iets overbodigs zijn; al is het waar, wat hij er bijvoegt, dat de geschiedenis leeg en arm zou zijn, als men den geestelijken samenhang, waardoor het gebeurde tevens in het denken wordt opgenomen, er uitneemt, en dat het er niet op aankomt, of de een ATHANASIUS, de ander ARIUS of NESTORIUS of CYRILLUS heet, als maar datgeen, wat ieder gedaan en gedacht heeft, een uit het wezen des geestes zelf voortgevloeide

gedachte is. Ook zou nog tot verontschuldiging van onzen schrijver kunnen aangevoerd worden, wat ZELLER (Bibl. v. mod. theol. t. a. p. bladz. 294, 295) doet, vooreerst: dat wij van de geschiedkundige persoonlijkheden over 't algemeen te weinig weten, ten tweede: dat BAUR's methode een weldadige reactie tegen het ijdel pragmatisme van zijn tijd, de natuurlijke uitdrukking zijner onbaatzuchtigheid en het gevolg van zijn deterministiesch standpunt was, eindelijk: dat zelfs bij nauwkeurige bekendheid met de personen en hunne drijfveeren het objectieve de hoofdzaak is. Toch blijven wij het een bepaalde fout in BAUR noemen, dat hij de bijzondere verschijnselen te veel in het algemeene laat overgaan en het individueele niet genoeg tot zijn recht laat komen, een fout die met zijn geheele methode, met zijn isoleerende behandeling der dogmata ten nauwste samenhangt. Moge dan, vergeleken met de vroegere behandeling der dogmengeschiedenis, inzonderheid die van NEANDER, door BAUR de grondslag zijn gelegd voor een nieuwe en betere methode, die zich ten doel stelt, het onderling verband der onderscheidene dogmata in 't oog te vatten en als een levend organisme voor te stellen, voorts alle dialektische afdwalingen en tegenstrijdigheden, alle omkeeringen en diepere ontwikkelingen, welke een dogme op den langen weg zijner historische ontwikkeling doorloopen heeft, met de gedachten te peilen, en als noodzakelijk te begrijpen; zij is onvolledig en behoort aangevuld te worden op deze wijze, dat die dogmata niet slechts in hun wederzijdsche betrekking, maar ook in dat

natuurlijk verband beschouwd worden, waarin zij staan tot de verschillende levenstoestanden, de zeden en gewoonten der kristenen, waaruit zij voortgekomen zijn. Wij zullen bij de beschouwing zijner kerkhistorische studiën zien, hoe BAUR, die nooit stilstond maar op den weg des onderzoekes steeds voortging, dit ontbrekende voor een goed deel in zijne latere geschriften zelf gekompleteerd heeft. Maar reeds binnen den kring zijner dogmenhistorische studiën was hij, in weerwil van de onvolledigheid zijner methode, er zoover van af de feiten een scheeve voorstelling te geven, dat hij integendeel door een diepgaand onderzoek der bronnen, een bewijs zijner verbazende geleerdheid, uitgemunt en over verschillende tijdvakken en stelsels een nieuw licht verspreid heeft. Hierbij moeten wij nog kortelijk stilstaan.

Behalve zijn ruime opvatting der gnostiek, het nieuwe inzicht in het sabellianisme gegeven, en zijn analyse der apollinaristische theorie, waarvan ZELLER²¹⁷ gewaagt, prijzen wij hier voornamelijk de studiën door BAUR aan het geheele tijdvak der scholastiek gewijd, 't welk hij het eerst in een nieuw en verrassend licht geplaatst en de belangrijkheid er van voor de geschiedenis der kristelijke denkbeelden, zelfs in zijne schijnbaar onbelangrijke uitingen, bijv. het monophysitisme en het adoptianisme aangewezen heeft. Verder noemen wij zijn voorstelling van de leer van AUGUSTINUS met betrekking tot de hervormers, van het stelsel van JAKOB BÖHME en van de protestantsche mystiek, eindelijk van het syn-

kretisme van CALIXTUS en eenige andere minder belangrijke bijzonderheden.

AUGUSTINUS. ²¹⁸

De leer van AUGUSTINUS was volgens BAUR niet zoo rechtstreeks tegen die van PELAGIUS gekant, als men gewoonlijk aanneemt. Ook hij ontkende het liberum arbitrium niet, zoodat hij evenzeer leerde: door vrije keuze is Adam gevallen. De inkonzekwentie van AUGUSTINUS zou hierin zijn gelegen, dat hij stelde: Adam heeft zijn eigen vrijheid verloren door zijn eerste zonde, en tevens: alle menschen na hem missen die vrijheid uit dezelfde oorzaak. Dit kan — zegt BAUR hierop — geen natuurlijk gevolg zijn, werking en oorzaak staan hier niet in evenredigheid tot elkander. Een bovennatuurlijke daad, d. i. God moet dit verband tusschen Adam's toestand vóór en na zijn val en tusschen de ééne daad van Adam en zijne nakomelingen gelegd hebben, m. a. w. God wordt zoodoende de oorzaak van het zedelijk kwaad. Bij AUGUSTINUS bestaat dus nog een tegenspraak, waarvoor geen voldoende oplossing gevonden was. En nu gaat BAUR aldus voort. Men kon natuurlijk bij deze kontradiktie niet blijven staan. Want de wil was óf vóór de daad gebonden, dus niet vrij, óf als hij vrij was, kon hij ook niet na de daad volstrekt gebonden zijn. Moest hij evenwel niet slechts vrij vóór de daad maar ook onvrij na de daad gedacht wor-

den, dan kan dit niet dan door bovennatuurlijke inwerking zoo geworden zijn, en daarmee wordt alzoo God tot oorzaak van de onvrijheid van den wil, d. i. tot oorzaak van de zonde gemaakt. Zulk een theorie vol van natuurlijke tweespalt moet zich natuurlijk in hare deelen oplossen en het begrip van volstrekte afhankelijkheid van God, dat ook in het stelsel van AUGUSTINUS begrepen was, als het eenig ware vastgehouden en verder ontwikkeld worden. LUTHER — zegt BAUR — heeft dit evenzeer gedaan als KALVIJN, maar deze konzekwenter. LUTHER stond daarom niet (zooals men gewoonlijk zegt) geheel en al op het standpunt van AUGUSTINUS. Neen! in tegenstelling van AUGUSTINUS hebben LUTHER en KALVIJN beiden geleerd, dat ook reeds de val van den eersten mensch zelf door God gepraedestineerd is en geen eigen daad van hem, zooals AUGUSTINUS leerde. BAUR prijst dan verder dit konzekwent doorvoeren door de hervormers van de leer der volstrekte afhankelijkheid des menschen van God. Wij hebben hier alzoo in deze voorstelling van de leer van AUGUSTINUS een proeve van BAUR's methode, de geschiedenis redelijk te begrijpen, de ontwikkeling van het dogme als noodzakelijk te verstaan en bij die ontwikkeling den geest voortestellen als in een proces verkeerende met zich zelf.

De protestantsche mystiek.

Ook over dit geschiedkundig verschijnsel verspreidt BAUR geheel nieuwe denkbeelden, zeer afwijkende van de heerschende gevoelens, nog voorkomende in de werken van CARRIÈRE, HAMBARGER, G. L. HAHN, C. A. AUBERLEN en vooral van ERBKAM. Deze schrijvers hadden de mystiek beschreven als zulk een gemeenschap tusschen den persoon des menschen en den persoonlijken God, waarbij God alléén aktief zich betoont, de mensch niet dan passief is. BAUR ziet in deze bepaling een tweeledige fout. Want het eerste lid dezer bepaling is niet van toepassing op de pantheïstische mystieken: DIONYSIUS de areopagiet en JAKOB BÖHME. En de mystiek eerst te beschrijven als een persoonlijke betrekking tot den persoonlijken God en daarna de pantheïstische nuances als abnormaliteiten, als verbasteringen van de oorspronkelijke mystiek te brandmerken, dat is, zegt BAUR, een aprioristische behandeling welke aan den onpartijdigen geschiedvorschcr niet past. De gegeven bepaling is dus te eng. Ook het ander, dat de mysticus geheel en al lijdelijk zou zijn, gaat niet op; want, hoe meer hij zich in zijn eigen wezen verdiept, met des te krachtiger zelfbewustzijn houdt hij aan zijn subjektiviteit vast. Nu volgt BAUR's eigen bepaling. In 't algemeen is de mystiek (van *μύειν*, mysteriën) een verdiepen van den geest in zich zelf. Zij heeft een psychologische (ethische) en een spekulatieve zijde. De geest ver-

diept zich in zich zelf, óf om zich door middel van het zelfbewustzijn in de oneindigheid van zijn eigen wezen te leeren kennen, óf om het wezen Gods te doorgronden en zich in de oneindigheid van het goddelijk wezen te verdiepen. De mystiek is slechts in eenige opzichten godsdienstig van aart. Het eigenlijk voorwerp, waarop de mysticus zijne beschouwingen gericht heeft, is het oneindige, het absolute in den ruimsten zin van het woord. In dit opzicht heeft de mystiek meer verwantschap met de filozofie, welke zich ook met het absolute bezig houdt, zonder aan een bepaalden vorm van het absolute, zooals de godsdienst dit noodig heeft, gebonden te zijn. Maar van de filozofie onderscheidt zij zich weer hierin, dat de mysticus op onmiddellijke wijze zich van het absolute meester maakt, waartoe de wijsgeer eerst langs den weg van dialektische beweging geraakt. Dat is de plaats, welke de mystiek tusschen de religie en de filozofie inneemt. Het gronddenkbeeld der mystiek is niet de persoonlijkheid, zoodat het ethiesch element van het natuurlijke gescheiden moet worden, maar het leven in zijn volste beteekenis of het levensproces waarvan God en de mensch die beide momenten zijn, die elkander gedurig noodig hebben. Het eigenlijk gebied der mystiek is dus dat groote levensproces, dat al het natuurlijk en geestelijk leven omvat. Haar taak is, zich in de innerlijke beweging van die groote levensontwikkeling zóó te verdiepen, dat het subjekt zich van zijn eenheid met het goddelijk levensbeginsel bewust wordt en in het bewustzijn dier eenheid hetzelfde proces als het goddelijk

wezen doorloopt. Met de religie staat zij in zoover op één en denzelfden bodem, dat ook zij het denkbeeld is toege-
daan van de eenheid des menschen met God. Maar daarin onderscheidt zij zich weer van haar, dat bij de mystiek het religieuse altijd weer met het spekulatieve samenvloeit. Wat de geschiedkundige ontwikkeling betreft, ook bij de mystiek stelt BAUR haar aanvangspunt binnen den kanon der h. Schrift. Als de type der mystiek, zegt hij, staat het vierde evangelie aan de spits harer geschiedenis. In den verderen loop er van tot onzen tijd onderscheidt hij, evenals bij de algemeene dogmengeschiedenis, drie tijdvakken. Als een proef op de som wordt eindelijk in de uiteenzetting der stelsels van CARLSTADT, SEBASTIAN FRANK, SCHWENKFEELD, J. BÖHME en FR. CHR. OETINGER BAUR'S bepaling gerechtvaardigd. Eerst naar deze bepaling verkrijgen zij de plaats, welke de geschiedenis hun aanwijst. Het rijkst en het meest omvattend is zijn beschrijving van het stelsel van BÖHME, waarvan hij ook reeds breedvoerig melding gemaakt had in het derde deel van zijn werk over de drieëenheid en in zijn geschrift over de gnosis. Deze beschrijving komt in 't kort hierop neer, dat het telkens wederkeerend denkbeeld van BÖHME hierin bestaat, dat zonder een dualiteit der beginselen geen leven mogelijk is. Zijn stelsel heeft dus verwantschap met het manicheïsme. Het groot verschil tusschen beiden echter bestaat hierin, dat BÖHME geen beginsel aanneemt dat van het wezen Gods onderscheiden en onafhankelijk is, maar die tweeledige beginselen en krachten binnen het wezen Gods zelf

vallen laat. — De beteekenis der mystiek voor onzen tijd — aldus eindigt BAUR zijn verhandeling — is zeer gering. Zij heeft zich reeds een langen tijd overleefd, nu eenmaal de tijd zoo kritiesch geworden is als de onze. Zij werkt heden ten dage nog alleen maar in dezen en genen voort, die met hunne duistere bevindingen in onverzoenbare vijandschap met onzen denkenden, kritischen en voorwaarts schrijdenden tijd levende, zich in hun eigen subjektiviteit opsluiten.

De beide genoemde studiën over AUGUSTINUS en de protestantsche mystiek hebben wij hier alleen als een proeve gegeven van de grondige wijze, waarop BAUR met de geschiedkundige stof wist om te gaan en over deze uit de bronnen zelve nieuw licht te verspreiden. Deze en meer andere onderzoekingen zullen den lezer, die met de rijke litteratuur hem door onzen geschiedschrijver aangeboden een meer dan oppervlakkige kennis maakt, overtuigen niet slechts van BAUR's wonderlijke geleerdheid en scherpzinnigheid, maar niet minder ook van zijn historische getrouwheid, zooals deze o. a. ook blijkt uit zijn hierboven aangehaald opstel over het synkretisme van CALIXTUS. Met moeite bedwingen wij ons, dit met nog andere voorbeelden uit den reuzenarbeid, door BAUR op dit terrein geleverd, te staven. Ten einde echter ons onderwerp niet al te zeer uit te breiden, zullen wij het bij deze twee voorbeelden laten.

Dat BAUR met zijn vrije opvatting der historie en zijn

daardoor veroorzaakte kritische verhouding tegenover de kerkleer veel tegenspraak moest verwekken, zal niemand, die den stand der theologische wetenschap van dien tijd in Duitschland kent, verwonderen. Het ontbrak zelfs niet aan dezulken die hem verdacht maakten en die daarbij, wat hun aan wetenschappelijke degelijkheid ontbrak, door hun ijveren voor het kerkgeloof zochten te vergoeden. Tot dezen behoorde vooral de ketterjager HENGSTENBERG, wien het zelfs een NEANDER en THOLUCK, die zijn tyrannie daarom het nieuwe pausdom noemden, niet goedmaken konden. Hoeveel minder dan BAUR! Deze achtte het op de beschuldiging van HENGSTENBERG noodig, in een door ons geciteerde „Abgenöthigte Erklärung,“ geplaatst in de theologische Jahrbücher van 't jaar 1836 (III, S. 179—232), voor het recht der wetenschap op te komen. „Ware wetenschap — zegt BAUR aldaar — en waarachtig geloof staan altijd met elkander in de beste harmonie; beiden dienen elkander. Het protestantsch beginsel vordert van ons, dat wij gronden voor ons geloof zoeken, dat wij de overlevering verwerpen.“ Elke kritiek — roept hij uit — moet skeptiesch zijn! Opmerkelijk is 't, dat BAUR bij deze gelegenheid de beschuldiging van hegelianisme ver van zich werpt. Op een uitval van HENGSTENBERG tegen HEGEL zegt hij (S. 225 in de noot): „Ik ben geen aanhanger van een wijsgeerig stelsel; omdat ik wel weet hoe bedriegelijk het is zich van het menschelijk gezach afhankelijk te stellen. Nogtans ben ik overtuigd dat men ook van HEGEL voor de theologie veel goeds leeren kan, en ik geloof dat

velen, die nu zoo ras gereed zijn, over hem het doemvonnis uit te spreken, anders oordeelen zullen, wanneer zij er toe besluiten konden, zijne geschriften vooraf nader te leeren kennen."

Doch wanneer wij hier van BAUR's bestrijders spreken, dan hebben wij eigenlijk alleen te letten op die wetenschappelijke tegenstanders, van welke DORNER de voornaamste is, die in zijn tweede uitgave van zijn geschrift: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* een doorlopende polemiek gegeven heeft tegen BAUR's leer over de drieëenheid. Deze bekwame strijder richt zich tegen hetgeen wij als een hoofddeugd in BAUR's methode hebben leeren kennen, namelijk zijn streven om de geschiedenis der leerstellingen te beschouwen als een ontwikkeling en van deze ontwikkeling de verschillende veranderingen, welke het dogme ondergaan heeft, van trap tot trap aan te wijzen. Ook het oorspronkelijk kristendom, ook de bijbelsche leeringen nam BAUR, hierin afwijkende van de heerschende gewoonte, in die ontwikkelingsrij op; waarmee samenhang zijn gevoelen, dat ook de leer der drieëenheid voorbereid was in de vóórkristelijke wereld bij heidenen en joden. Daartegen nu verzet zich DORNER in de inleiding (Th. I, S. 1—121) van zijn lijvig geschrift, door te beweren dat de idee der godmenschheid oorspronkelijk aan het kristendom zelf behoort en dat de kerk van den beginne in het volle bezit der kristelijke waarheid geweest is. Tegenover deze bewering heeft BAUR zijn geheele werk door zijn gevoelen luistervol gehandhaafd: dat in de geschiedenis der

kerk niet mag gesproken worden van een absolute dwaling tegenover absolute waarheid, maar dat beide als tweederlei schakeeringen van het licht altijd nevens elkander gevonden worden, dat daarom ook de waarheid langzamerhand na vele afdwalingen het deel der menschheid wordt. BAUR bewijst verder, dat de geheele beschouwing van DORNER niet op historische gronden berust maar op een dogmatisch begrip, op zijn geloof aan den bovennatuurlijken oorsprong van het kristendom, door de leeringen van SCHLEIERMACHER verzacht, en op zijn kristologie uit diezelfde school afkomstig. Dit alles vindt dus zijn weerlegging door het geen wij boven van BAUR's oordeel over SCHLEIERMACHER vernomen hebben. Ten overvloede worden niet alleen de gemaakte bedenkingen betreffende dit punt weêrlegd, maar ook over DORNER's eigen kristologische voorstellingen scherpe kritiek door BAUR uitgeoefend (zie *Lehre d. Dreieinigkeit I*, S. 126 f. en III, S. 986 f). — Bestrijdingen als die van DORNER — en deze geleerde is wel de meest geharnaste onder de tegenstanders — doen aan de waarde van BAUR's behandeling der dogmengeschiedenis niet de minste afbreuk.²¹⁹

Welk een wetenschappelijk voordeel aan de opvatting der geschiedenis als een ontwikkeling verbonden is, blijkt hieruit, dat zij BAUR zelf verlost heeft van het dogmatisch gareel, waarin velen zijner tijdgenooten gespannen waren en waardoor het historiesch standpunt niet zuiver aan het licht zou zijn gekomen. Dit geeft ons aanleiding, om hier te spreken over een zaak, waarover wij tot nog toe met opzet het stilzwijgen bewaard hebben, namelijk:

BAUR's dogmatiesch standpunt.

Onze bronnen zijn hier, behalve zijne uitvoerige werken over de gnosis en de drieëenheid,²²⁰ de verhandelingen over de beginselen en het wezen zoo van het protestantisme in 't algemeen als van de leer der gereformeerde en luthersche kerken, die BAUR achtereenvolgens in de jaargangen 1847, 1848 en 1855 van de theologische Jahrbücher geplaatst heeft, en welke door ons bij den aanvang van dit hoofdstuk genoemd zijn.

Wij hebben reeds eenigzins kennis gemaakt met de theologische en kristologische denkbeelden van BAUR, toen wij dezen het standpunt van SCHLEIERMACHER hoorden beoordeelen en het voor dat van HEGEL zagen verlaten. Ook dat hij het beginsel der beweging ten grondslag zijner geschiedsbeschouwingen legde, doet ons reeds vermoeden, van welken aart zijne godsdienstige overtuigingen waren. In de eerste plaats was het dit, dat hij gevormd door de moderne begrippen van SCHLEIERMACHER en HEGEL, zich in een zeer vrije verhouding tegenover de kerkleer plaatste, wier wisselende vormen hij op het veld der geschiedenis had leeren kennen. Hoewel hij de belangen der protestantsche kerken altijd ijverig bevorderd heeft, daar hij haar leer tegen de aanvallen der katholieken (MÖHLER), het karakter harer voormalige woordvoerders tegen de lasteringen van Jezüieten, zooals BECANUS (in zijn geschrift: Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung) verdedigde en in haar eigen boezem tegen

de veldwinnende hierarchie van HENGSTENBERG en de zijnen ten strijde trok; hoewel hij tot aan zijn dood zelfs de kerkelijke gebruiken en plechtigheden getrouw in acht nam, waarvan ons ZELLER een treffend voorbeeld verhaalt: ²²¹ toch had hij zich van het gezach der kerk en haar dogme zóó losgemaakt, dat hij het denkbeeld eener bovennatuurlijke openbaring voor goed verlaten en de populaire voorstellingen van God en Kristus en hunne betrekking tot de wereld en de menschheid bij voorkeur in wijsgeerige ideën omzette, om zijne wetenschappelijke behoeften te kunnen bevredigen. — Het andere is, dat hij (en wel zeer vast) op het geloovig standpunt stond; zoodat zij, die nog heden ten dage met alle kracht die in hen is BAUR om zijn vrije kritische richting bestrijden, beter deden, als zij zich aan zijn zijde schaarden. Zij zouden dan begrijpen, dat zij dezelfde zaak als hij voorstaan, namelijk die, om welke behoud het in den jongsten tijd te doen is. Immers heeft BAUR voor de bevestiging van het geloof veel toegebracht, door in de geschiedenis het denkbeeld van beweging, van ontwikkeling en volmaking van het begin tot het einde door te voeren. Of wat is zijn voorstelling, dat de oneindige en absolute geest zich in de op elkander volgende denkvormen verwerkelijkt en tot bewustzijn van zichzelf komt, anders dan de wijsgeerige uitdrukking voor de populair-religieuze gedachte: dat God zich in de geschiedenis openbaart? Zelfs zijne denkbeelden van Gods betrekking tot de wereld, van de persoonlijkheid Gods, van de individueele onsterfelijkheid en van de beteekenis van Kris-

tus bevestigen onze meening, dat BAUR op een wezenlijk geloovig standpunt stond. — De volkomenste, de meest adaequate uitdrukking voor het Goddelijk wezen vindt BAUR in de hegelsche bepaling dat God is: de absolute geest. Laat hij vervolgens dien absoluten geest een ontwikkelingsproces met zichzelf doorloopen, het is omdat hij in deze voorstelling van HEGEL nog de best geslaagde poging heeft gevonden om op spekulatieven weg zich de betrekking te verklaren tusschen het oneindige en het eindige, tusschen God en de wereld. Eerst zóó wordt, meent hij, God de meest konkrete werkelijkheid en kan al het eindige bewustzijn, de geheele wereld beschouwd worden alleen door Hem te bestaan, God alles in allen. Eerst zóó schijnt een waarachtige verzoening tot stand te kunnen komen tusschen de immanentie en de transcendentie Gods. Ook van een andere zijde wordt men, meent BAUR, gedrongen tot het aannemen van een proces van God met de wereld, wanneer men denkt aan de betrekking tusschen idee en werkelijkheid. Als de idee, zegt hij, niet tot werkelijkheid wordt in de eindige wereld, dan zou de idee geen konkreet iets wezen; maar ook heeft alles wat in de werkelijkheid bestaat, zijn waarheid slechts in de idee; zoodat de idee, wat zij naar haar werkelijkheid is, wel zonder de werkelijkheid, maar ook alleen door de werkelijkheid als medium bestaat. Wat BAUR hiermee zeggen wil, is duidelijk. Wij behoeven daartoe die woorden slechts over te brengen in de ons meer bekende taal. Het bestaan eener eindige wereld is noodzakelijk, want anders zou God zich niet kunnen openbaren; maar

tegenover het goddelijk wezen zelf heeft zij geen wezenlijk bestaan. Houdt BAUR alzoo het onderscheid tusschen God en de wereld vast, dan heeft het theïsme geen recht hem van pantheïsme te beschuldigen alleen op dezen grond, dat hij zich God niet anders dan met de wereld vereenigd denkt en herhaalde malen betuigt dat God slechts voor den geest en voor het bewustzijn des menschen bestaat. Of het theïsme maakt zich aan eenzijdigheid schuldig en denkt zich God alleen transcendent. Daarom antwoordt BAUR terecht op de bedenking van DORNER en anderen, die de eindige wereld een zeer onvolkomen medium van den absoluten geest hadden genoemd, dit: „de wereld bestaat nu eenmaal, en, wil men in geen dualisme vervallen, dan kan men zich haar niet dan in een innerlijke betrekking tot God denken, zooals dan ook de nieuwere wijsbegeerte sedert CARTESIUS en SPINOZA en vooral de nieuwste sedert KANT gedaan heeft. De filosofie onzer dagen kon er geen belang bij hebben, God en de wereld zóo te scheiden en uit elkander te houden, dat God even goed zonder als met de wereld zou kunnen bestaan, zoodat er voor Hem nog een afzonderlijk gebied buiten het eindige zou overblijven.” Meent men — zóó gaat BAUR voort — tot pantheïsme te vervallen, als men God een ontwikkelingsproces laat doorloopen, omdat Hij dan eerst door de wereld tot bewustzijn van zichzelf komt, men vergeet dan dat God niet dat proces zelf is, maar eigenlijk de eenheid in dat proces, het beginsel waarin de verschillende momenten van dat proces ideëel zijn samengevat. Met andere woorden, BAUR heeft

God niet in den zin van het oude pantheïsme voorgesteld als wereldgeest, maar als absolute geest. — Voor de persoonlijkheid Gods volgt daaruit dan ook, dat zij niet buiten de wereld bestaan kan. Sluit het denkbeeld van persoonlijkheid, zegt BAUR, de begrippen van beperktheid en eindigheid in, dan kan aan God alleen, in zoover Hij door de eindige wereld in den vorm van het eindige optreedt, persoonlijkheid toegekend worden; m. a. w. God wordt alleen door middel van den eindigen geest tot persoon, tot zelfbewust wezen. Valt alzoo de persoonlijkheid Gods met die des menschen in één en vindt men daarin een bezwaar, men moet ook hier de eenheid in dit proces vasthouden en deze eenheid als de persoonlijkheid Gods aanmerken. Met recht beweert nu BAUR verder, dat een nadere bepaling, een konkreeter begrip er niet van kan noch mag gegeven worden, want dat men anders vervalt tot anthropopathie en anthropomorfisme. God is de absolute geest, de eeuwige liefde. Wil men dit zijn persoonlijkheid noemen, het is goed, als men dit maar niet doet in den populaireren zin, als men daarmee maar niets anders uitdrukken wil dan juist dit, dat hij de absolute geest is. Want verhevener begrip dan dit bestaat er volgens BAUR niet. — Ook aangaande de persoonlijke onsterfelijkheid of liever het voortleven des menschen na den dood verklaart BAUR niets meer te weten dan waartoe de wetenschap uit haar aart in staat is. Nadat hij de bewijzen van GÖSCHEL (Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, Jan.), FICHTE (Die Idee der Persönlichkeit

und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834) en SCHLEIERMACHER (Glaubenslehre § 158, Th. II, S. 514) verworpen heeft, bepaalt hij zich bij de hegelsche sententie: „het bewustzijn van God is altijd een godmenschelijk, en daarom gaat ook de gemeente, wier leden met Gods geest vervuld zijn, op de baan harer ontwikkeling eeuwig voort.” Doch hij voegt er bij; „hoewel de wijsbegeerte niet in staat is in deze zaak het gelooven tot een weten te verheffen, treedt zij toch het geloof aan een persoonlijk voortbestaan niet vijandig tegen, voor zoover dit slechts niet uit een zinnelijke neiging ontstaan is, maar tevens blijft zij hierin volharden, dat de erkenning van het absoluut ware nooit van een persoonlijk belang, dus ook niet van een persoonlijk voortbestaan afhankelijk mag gemaakt worden.” — Wat eindelijk de kristologie betreft, wij verwijzen hier naar 't geen wij daaromtrent vroeger bij gelegenheid van BAUR's kritiek over SCHLEIERMACHER's stelsel gezegd hebben, namelijk dat de historische van den ideëelen KRISTUS moet onderscheiden worden. Dit te hebben gedaan, acht BAUR een groote verdienste van het hegelsche systeem. Eerst daardoor komt KRISTUS de menschheid nader en gaat van den inhoud des waren kristelijken geloofs niets wezenlijks verloren. Want nu blijft de godmenschelijkheid niet bij één enkel individu bepaald, noch is de verzoening slechts een eenmaal volbrachte daad (zooals wij vroeger reeds hebben opgemerkt), maar de eeuwige terugkeer van den geest tot zich zelf en tot zijn waarheid. Kristus in ideëelen zin opgevat, dat is de eenheid

van het goddelijke en het menschelijke, van de idee en de werkelijkheid. Aan de specifieke waarde van KRISTUS wordt daardoor niet te kort gedaan. Want al wordt nu ook zijn individueele persoonlijkheid nevenzaak, hoofdzaak daarentegen dat de idee in telkens nieuwe persoonlijkheden haar werk voortzet; zoo wordt toch aan den historischen KRISTUS de bijzondere verdienste toegekend, dat hij de eenheid van het goddelijke en menschelijke wel niet objektief als god-mensch in kerkelijken zin dáárstelt, maar toch subjektief, in zoover hij het is, door wiens persoon en geschiedenis deze eenheid voor 't eerst in het bewustzijn der menschen opgenomen werd. Hierin ligt volgens BAUR en HEGEL de wereldhistorische beteekenis van Kristus. Men weet, hoe dit denkbeeld nog krachtiger is uitgesproken door STRAUSS aan het slot zijner eerste uitgave van zijn eerste „Leben Jesu,“ waar hij aan de menschheid de taak toekent den ideëelen KRISTUS tot werkelijkheid te doen overgaan, welke taak hij in zijne later verschenen Friedliche Blätter, S. 61 f. het meest ziet vervuld door den stichter van den kristelijken godsdienst, als staande vooraan in de rij der heroën. Zóó ook stelt BAUR vast, dat, hoewel in KRISTUS het ideaal verwezenlijkt werd, dit toch alleen tot op zekere hoogte plaats had; daar de idee in elk verschijnsel en in elk individu zekere grens vindt, welke zij niet kan overschrijden.

„Bij het klimmen zijner jaren — zegt LANG, t. a. p. bladz. 273 — werd BAUR hoe langer hoe onbekrompener.“ Deze woorden zijn vooral van toepassing op het dogmatiesch

standpunt van BAUR. Nimmer heeft hij zich in een afgerond stelsel als 't ware opgesloten, zoodat hij voor alle denkwijzen een oog en hart had, waartoe hem het echt historiesch onderzoek in staat stelde, en nogtans zelf geen in alle opzichten afgerond systeem bezat. Niet dat hij eklektiesch te werk ging; maar meer een geschiedvorscher dan wijsgeer zijnde, was het zijn overtuiging geworden, dat het leven 't welk hij door zijne veelzijdige studiën had leeren kennen, rijker is dan de leer, of, beter uitgedrukt, dat de vele levensuitingen ook velerlei leeringen voortbrengen, dat, als men deze in het keurslijf van een stelsel wringen wil, aan de waarheid des levens te kort gedaan wordt. Het is met BAUR op zijn dogmatiesch standpunt gegaan als met het protestantisme, zooals hij zelf dit verschijnsel in de geschiedenis heeft begrepen. „Het protestantisme, zegt hij, mag een beginsel genoemd worden dat vatbaar is voor oneindige ontwikkeling, een beginsel dat in zijn eigenaardigheid eerst dan recht gekend wordt, als men het niet binnen bepaalde grenzen afsluit. Daarom kan ook in de ontwikkelingsgeschiedenis der protestantsche theologie nergens een bepaalde lijn getrokken worden, waarbij men moet blijven staan, waarvan men kan beweerden: hier heeft het protestantisme zijn grens overschreden en zich in verschijnselen verloren die zijn karakter verloochenen en den geschiedkundigen draad zijner ontwikkeling laten doorschemeren.” Zóó bijvoorbeeld lag volgens de beschrijving van BAUR aan het protestantisme, als ontstaan door tegenstelling tegen het gezach der katholieke kerk, een subjektief

beginsel, namelijk dat der vrijheid, ten grondslag, maar tevens een objektief, te weten van het goddelijk gezach. Hoewel het zich in zijn verdere ontwikkeling al spoedig in twee genootschappen splitste, van welke het gereformeerde het objektief beginsel, het luthersche het subjektief beginsel op den voorgrond stelde, miste toch de eene kerk de kenmerkende eigenschappen der andere niet gansch en al; maar beiden bleven in dezelfde fundamenten staan. Daarom leert wel de luthersche kerk dat het rechtvaardigmakend geloof, de gereformeerde dat het absoluut dekreet der verkiezing de grond der zekerheid omtrent het zalig-zijn is; maar de eerste houdt in haar sacramentsleer toch ook het objektieve der goddelijke genade vast, terwijl in de laatste langs „den weg der zaligheid,“ gelijk het hier heet, het wezenlijk reeds bestaand en gegeven heil tot het bewustzijn van de individu moet gebracht worden, zoodat ook in de gereformeerde kerk toch weer het subjektiviteitsbeginsel tegenover de objectiviteit van het goddelijk raadsbesluit gehandhaafd wordt door de leer van de verzekerdheid. Zóó vertoont ons de geschiedenis een fotografie van den veelzijdig ontwikkelenden geest des menschen, van het menschelijk leven met zijne vele tegenstellingen. De vloeibare massa der ideën laat zich niet gemakkelijk krystallizeeren.

En nu BAUR? Ook hij heeft in een ontwikkelingsproces verkeerd, ook bij hem vinden wij de vereeniging van schijnbare en wezenlijke tegenstrijdigheden. Vroeger in zijne geschriften tegen den katholiek MÖHLER verdedigde hij, zelf nog in het dogme bevangen, de oude leerstellingen der pro-

testantsche kerken. Later echter door de wijsbegeerte van HEGEL meer en meer van die banden losgemaakt, ontveinsde hij 't zich niet, dat hij buiten de oude leerstellige kerk stond. Vroeger was hij met SCHLEIERMACHER determinist, later bestreed hij het determinisme der gereformeerde dogmatiek en nam het stelsel van PELAGIUS en het pelagianisme der luthersche kerk in bescherming, in 't belang der zedelijkheid welke hij door de gereformeerde leer bedreigd waande. Van waar deze veranderingen, deze tegenstrijdigheden bij een man als BAUR met die scherpzinnigheid, die wijsgeerige vorming waarvoor wij hem hebben leeren kennen? De grond van dit verschijnsel ligt in niets anders dan in 't geen wij zoo even van hem over het protestantisme gehoord hebben. Wat hij daarvan heeft gezegd, dat kon ook mutatis mutandis van hem zelf gezegd worden: de mensch is een wezen dat vatbaar is voor oneindige ontwikkeling, een wezen dat in zijn eigenaardigheid eerst dan recht gekend wordt, als men het niet binnen bepaalde grenzen afsluit. De geschiedenis van den mensch is als die der menschheid. Het is „niet goed noch raadzaam“ tegen de wet der ontwikkeling iets te doen of den breeden en vollen stroom des levens in zijn vaart te willen stuiten.

Bijbelsche Theologie.

In zijn geschrift over de nieuwtestamentische theologie, welke een deel der bijbelsche theologie uit-

maakt, toont BAUR eerst recht duidelijk, dat hij zich van het gezach van het kerkelijk dogme, alsmede van het gezach 't welk de Kerk aan den bijbel als geïnspireerd Schrift toekende, vrijgemaakt heeft. Was eens sedert SEMLER deze tak van wetenschap ontstaan en gaf men haar den naam van theologie, om haar onder dezen algemeenen naam van de systematische theologie te onderscheiden, dan behoort ook de bijbelsche theologie, geheel anders als de dogmatiek, een zuiver geschiedkundige wetenschap te zijn. Door haar — zegt BAUR — heeft zich de zuivere leer der Schrift van de boeien losgemaakt, waardoor zij aan het kerkelijk stelsel gekluisterd was. In afwijking van zijne voorgangers, die de leer van het n. testament nog altijd naar een vooraf gemaakt schema behandeld en hare stof in openbaringsleer, algemeene geloofsleer, heilsleer enz. ingedeeld hadden, houdt BAUR het historiesch karakter dezer wetenschap vast. „Op het historiesch standpunt — zegt hij (Vorles. üb. N. Tische Theol., S. 28) — vertoonen zich de verschillende leerbegrippen als even zoovele individueele gestalten, die ieder voor zich steunen op een eigenaardige zienswijze, waaruit het geheele stel van bijzondere beschouwingen zich in zijn natuurlijken samenhang laat ontwikkelen. Hoeveel BAUR door deze nieuwe behandeling voor een goed verstand van de leer van het n. testament wint, blijkt hieruit, dat hij zich nu in staat gevoelt „het grondkarakter van elk leerbegrip beter te leeren kennen, waardoor men tevens een blik verkrijgt in den samenhang van 't geheel.“ De theologie des n. testaments wordt op deze wijze „een levend organisme,

waarin ieder onderscheid tot zijn recht komt, iedere individualiteit op haar plaats staat, en waarin de geheele ontwikkeling zooveel te rijker aan inhoud is, hoe scherper de tegenstellingen uitkomen." Om dan nu in 't kort uit te drukken, wat BAUR onder nieuwtestamentische theologie verstaat, zij is "dat gedeelte der historische theologie dat zoowel de leer van Jezus als de daarop gegronde leerstellingen in den samenhang harer historische ontwikkeling en overeenkomstig het eigenaardig karakter, waardoor zij zich van elkander onderscheiden, in die mate heeft voor te stellen, als zulks op grond van de Schriften des n. testaments geschieden kan. Natuurlijk hangt zij dan ook zeer nauw samen met al die kritische vragen, die omtrent den oorsprong en de samenstelling der nieuwtestamentische geschriften kunnen gedaan worden. Zij is gegrond op de resultaten der historische kritiek, maar oefent ook wederkeerig invloed op dezen uit, zoodat zij elkander wederkeerig ondersteunen. Bij nauwkeurige vergelijking van 't geen BAUR hier als nieuwtestamentische leer voorstelt met zijn vroegeren historiesch-kritischen arbeid zal men zich dan ook overtuigen, tot welk een schoon geheel zijne onderzoekingen zich afronden.

Ook met de dogmengeschiedenis komt nu de nieuwtestamentische theologie ten gevolge van deze zuivere historische behandeling, in een zeer nauw verband te staan. Zij vormt er een deel van. Zij is, zóó gezegd, "de kristelijke dogmengeschiedenis in haar verloop binnen het n. testament." "Even als men — zegt BAUR t. a. p. S. 33 — bij de

dogmengeschiedenis niet vraagt, of datgene wat zij in 't licht heeft te stellen ook op zich zelf waar is en door ons als voorwerp van geloof kan aangenomen worden, maar alleen wat anderen voor waar gehouden en geloofd hebben, eveneens is het met de nieuwtestamentische theologie. Men wil slechts weten wat de Schriften des n. testaments als leer bevatten, en welke karakteristieke vormen die leer achtereenvolgens aangenomen heeft. Van dit gezichtspunt moet men uitgaan, om de nieuwtestamentische theologie te doen beantwoorden aan de eerste voorwaarde de beste, welke haar moet gesteld worden. Hoe is een geschiedkundige behandeling mogelijk, als men in de geschiedenis slechts datgene vinden wil, wat men gelooven moet, en haar a priori voorschrijft wat zij bevatten zal? En toch zóó doet men, wanneer men van de onderstelling uitgaat, dat al de geschriften des n. testaments van het begin tot het einde niets dan volmaakte openbaring inhouden, zoodat haar leer tegenover de latere dogmata zou staan als absolute waarheid tegenover absolute dwaling. Deze aprioristische methode bracht dan ook mee, de leer des n. testaments als één geheel te beschouwen, welks deelen slechts schijnbare tegenstellingen vormen. Maar BAUR ontdekte door zijn historisch onderzoek vele verscheidenheden en ook tegenstrijdigheden. Overeenkomstig deze verschillende trappen van geschiedkundige ontwikkeling de voorhanden zijnde stof in te deelen acht hij dan ook hier, evenals in elke geschiedenis, zijn taak. En omdat de nieuwtestamentische theologie geheel en al gebaseerd is op de bronnen, die in de n. testamenti-

sche geschriften voorhanden liggen, wordt de tijdruimte, welke zij inneemt, bepaald naar den tijd, waarin die geschriften vervaardigd zijn. Uitgangspunt vormt hier alzoo, als zeker geschiedkundig feit, de dood van JEZUS. Van dáár loopt de geschiedenis der n. testamentische theologie voort in drie tijdvakken. Tot het eerste behooren de echte brieven van PAULUS en de Apokalyps; tot het tweede de brief aan de hebreën, de kleinere paulinische brieven, die van PETRUS en JAKOBUS, de synoptische evangeliën en de handelingen der apostelen; tot het derde de pastoraalbrieven en de johanneïsche geschriften.

Welke plaats — dit is hier een gewichtige vraag — laat nu BAUR tegenover deze n. testamentische leer de leer van JEZUS innemen? Zij is het bezielend beginsel er van, waar tegenover gene staat als het afgeleide, het secundaire; zij is de grondslag van al wat tot de verdere ontwikkelings-geschiedenis van het kristelijk bewustzijn behoort. Zij zelve ligt buiten die geschiedkundige of tijdelijke ontwikkeling. Daarom is zij dan ook geen theologie, maar haar eigenlijk karakter is godsdienst. En dit karakter brengt meê dat, wat JEZUS als stichter van een nieuwen godsdienst gegeven heeft, geen afgerond leersysteem was, maar beginselen, grondstellingen die beschouwd moeten worden als onmiddellijke uitspraken van zijn godsdienstig bewustzijn. Anders is het met de leeringen der apostelen. Reeds PAULUS en nog meer de gelijktijdige en latere schrijvers van het n. testament bewegen zich op dogmatiesch gebied.

Nu wij in het bovenstaande de beginselen en de methode, volgens welke BAUR de theologie van het n. testament behandelde, aangegeven hebben, achten wij ons ontslagen van de taak om ook in bijzonderheden aan te toonen, hoe hij de verschillende leerbegrippen overeenkomstig de opgenoemde perioden uitééngezét heeft, te meer omdat wij daarvan reeds bij zijn historiesch-kritischen arbeid 't een en ander gezegd hebben. Belangrijke aanwinst heeft hier BAUR's studie over de paulinische schriften verkregen. Maar dat ook het hier geleverde nog verbetering noodig heeft, leert ons HOEKSTRA in zijn vroeger door ons vermelde verhandeling over de brieven aan de Efezen en Kolossenzen.

Op één zaak moeten wij echter nog opmerkzaam maken, waaruit ons blijkt, dat BAUR in dit geschrift vooruit gegaan is, en een betere opvatting dan te voren van de dogmengeschiedenis gegeven heeft. Vroeger zagen wij dat BAUR den godsdienst uitsluitend van zijn theoretische zijde opvatte en daardoor geen in alle opzichten volledige verklaring der leerstellingen vermocht te geven. Nu daarentegen spreekt hij van het zedelijk en godsdienstig bewustzijn; en noemt de dogmata uitspraken van dat bewustzijn. Tot deze betere opvatting was hij gekomen door een opzettelijke beschouwing van de leer van JEZUS waartoe hij in den loop van zijn onderzoek der nieuwtestamentische leerstellingen als van zelve gedrongen werd, en waardoor hij tevens den godsdienst van JEZUS als een zuiver zedelijken leerde kennen. Doch wij behoeven deze onderzoekingen van BAUR hier niet verder te vervolgen; omdat zij eigenlijk behooren bij zijne studiën over het ontstaan der kristelijke kerk.

Door zijne nasporingen op het veld der geschiedenis naar beide zijden, zijne onderzoekingen zoo der vóórkristelijke godsdiensten als der kristelijke leerstellingen, voorts door zijne historiesch-kritische studiën was hij nu tot het heiligdom zelf, tot het oudste kristendom genaderd, begeerig om den sluier op te ligten. Vele verschijnselen op het gebied der geschiedenis had hij weten te verklaren uit de twee hoofdvormen, waarin het oorspronkelijk kristendom zich reeds vroeg uitte, namelijk het joodsch-kristendom en het paulinisme. Maar wat was het oorspronkelijk kristendom zelf? Welk een voorstelling moeten wij ons van den Stichter des kristendoms, van zijn leer en werkzaamheid maken? Zonder het antwoord op deze gewichtige vraag achtte BAUR zijn taak niet voltooid. Maar daartoe rekende hij zich nu ook in staat. Want tot dit punt van onderzoek hadden hem al zijne studiën nu gebracht.

HOOFDSTUK III.

 GESCHIEDENIS VAN HET KRISTENDOM EN DE
 KRISTELIJKE KERK.

Bronnen: Apollonius van Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoräismns zum Christenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der erste Jahrhunderte nach Christus, Tüb. Zeitschr. 1832. — Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung, ibidem 1837. — Ueber den Ursprung des Episkopats in der ehrstl. Kirche, Prüfung der neuesten von Herrn Dr. Rothe hierüber aufgestellten Ansicht 1868. — Anselm von Canterbury, dargestellt von G. F. Franek, Theol. Jahrb. 1842. — Meister Eckart, eine theol. Studie von Dr. H. Martensen, ibidem 1843. — Kritische Beiträge zur Kirchengesch. der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler, ibidem 1845. — Wilken, Andreas Osiander's Leben, Lehre und Schriften, von seiner Geburt bis zu seiner Anstellung bei der Universität zu Königsberg, ibidem 1845. — Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, ibidem 1851. — Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung 1852. — Ueber die Philosophemena Origenis, insbesondere ihren Verfasser Theol. Jahrb. 1853. — Die Hippolytus-Hypothese des Herrn Ritter Bunsen ibidem 1853. — Cajus und Hippolytus, Mit Rücksicht auf: Döllinger, Hippolytus und Calixtus, ibidem 1854. — Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's, Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. theol. 1858. — Friderich's krit. Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesajas und Jeremias, ibidem 1859. — Die tübinger Schule a. s. w. 1856 en 1860, zie boven. — Geschichte der christlichen Kirche, 5 Bde. Eerste Band. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderts 1853; tweede druk, 1860; derde, 1863. Tweede Band: Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung 1859; tweede druk, 1863.

Derde Band: Die christl. Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, uitgeg. door F. F. Baur 1861. Vierde Band: Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, uitgeg. door F. F. Baur 1863. Vijfde Band: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, uitgeg. door Ed. Zeller 1862.

De arbeid, door BAUR op het gebied der kerkgeschiedenis verricht, beslaat de voornaamste plaats in zijn theologischen werkkring. Al zijne andere studiën moesten dienen om hem op dit punt recht te huis te doen zijn. Zijn geheel werkvool leven werd door hem aan dit vak van wetenschap besteed. Zóó waar is dit, dat de naam, welken BAUR zich in de godgeleerde wereld verworven heeft, zijn waarde ontleent aan 't geen hij op dit terrein heeft gewrocht; zoodat men ieder, die mocht vragen naar de eigenlijke verdiensten van BAUR voor de theologische wetenschap, verwijzen kan naar zijne kerkhistorische geschriften. Deze zijn wezenlijk te beschouwen als de voldragen vrucht van het goede zaad, jaren lang door hem uitgestrooid. Immers zij bevatten de resultaten van al zijne vroegere onderzoekingen. Dit geldt hoofdzakelijk van zijn groot boven aangehaald werk over de geschiedenis der kristelijke kerk, dat in vijf banden voorhanden is en voor een deel eerst na zijn dood uitgegeven werd.

Met BAUR dagteekent zich een nieuw tijdvak voor de behandeling der kerk-geschiedenis, en het nieuwe, het epouemakende zijner geschiedsbeschouwing is gelegen in zijn echt pragmatische methode, in de wijze waarop hij de resultaten der nieuwere wijsbegeerte, inzonderheid die van HEGEL, voor de behandeling der geschiedenis vruchtbaar

gemaakt heeft. Reeds bij de beschouwing zijner dogmenhistorische studiën in het vorig hoofdstuk zagen wij dat BAUR van dezen wijsgeer geleerd had, in de geschiedenis het denkbeeld eener voortgaande ontwikkeling op te merken, haar te begrijpen als een organisme, een samenhangend geheel, waarin de idee en hare verschijningsvormen, het algemeene en het bijzondere ieder tot hun recht komen, zoodat bij deze opvatting der geschiedenis niet alleen de idee, in plaats van als een abstrakte algemeenheid hoog boven de feiten te blijven zweven, eerst in het bijzondere en individuëele haar werkelijkheid verkrijgt en dus tot een konkrete algemeenheid overgaat, maar ook het bijzondere niet geacht wordt om zich zelf dáár te zijn, maar om de idee, welke het geheel beheerscht, duidelijk te doen uitkomen. Maar hier, bij ons onderzoek naar zijne kerkhistorische studiën, behooren wij alles, wat BAUR over zijn methode van geschiedsbeschouwing in 't midden heeft gebracht, in 't kort ^{te} samen te vatten en daaruit het vroeger gezegde aan te vullen.

In de eerste plaats komt hier ter sprake de vraag naar de objektieve geschiedsbeschouwing. Wij hebben gezien dat de methode van BAUR, door hem zelf de spekulatieve genaamd, bestond in het streven zich in den objektieven loop der zaak te verplaatsen. Doch evenzeer als hij toen daaraan den eisch verbond de historische feiten in hun innerlijken samenhang te begrijpen, zonder hetwelk men slechts een kroniekmatige opsomming der gebeurtenissen verkrijgt; zóó waarschuwt hij ook hier dat het voor den

geschiedschrijver niet genoeg en ook niet mogelijk is, louter den objektieven gang te volgen en alles zóó op te vatten als het aan de objectiviteit der zaak zelve beantwoordt. Meent eenig geschiedschrijver dit te kunnen doen, hij matigt zich een voorrecht aan dat slechts in schijn bestaat. Een absoluut weten der dingen heeft nergens en bij niemand plaats. Zoodra men zich boven de opvatting der geschiedenis als een kroniek verheft, is men verplicht een gronddenkbeeld aan te geven, door 't welk de eigenlijke beteekenis der afzonderlijke feiten inderdaad teruggegeven wordt. ²²² Maar dan komt, al is 't ook voor nog zulk een klein gedeelte, de subjektiviteit des schrijvers mede in 't spel. Veel hangt hier van 't begrijpen der verschijnselen, het eigen oordeel van het subjekt af. 't Spreekt echter van zelf, dat het niet gemakkelijk is een juist oordeel over de feiten te geven. Men behoort daartoe, met aflegging van bloot subjektieve meeningen en vooroordeelen, tot den samenhang der verschijnselen door te dringen. Zóó verkrijgt men een geschiedsbeschouwing welke met de werkelijkheid der feiten overeenkomt, alleen voor zoover dit mogelijk is. Dat de persoonlijkheid des schrijvers op elke geschiedsbeschouwing invloed uitoefent, dat deze het objektief bestaande altijd meer of min in het licht zijner subjektiviteit beschouwt, heeft BAUR bij meer dan één gelegenheid geleerd, hij komt er meermalen met nadruk op terug. Hij noemt ergens ²²³ de geschiedenis de betrekking tusschen het bewustzijn en het verledene, den band welke het tegenwoordige met het verledene vereenigt, datgene waardoor zich het subjekt de verhouding, waarin het als denkend wezen tot het verledene

staat, bewust wordt. M. a. w. met geschiedsbeschrijving gaat kritiek gepaard. De historische wetenschap kan, wil zonder haar niet beoefend worden. En om dit te staven, wijst BAUR op hetgeen den menschelijken geest eigen is, dat hij, namelijk tot op zekeren trap van ontwikkeling gekomen, zichzelf tot voorwerp van onderzoek maakt, ten einde te ontdekken, hoe hij geworden is wat hij is. Daartoe moet hij, wat hij op het objektief gebied der geschiedenis heeft leeren kennen, subjektief in zijn eigen bewustzijn doorleven en zich zoo het uitwendig geschiedkundig proces als een geestelijk proces bewust worden. De kritiek wordt zodoende bij BAUR het middel, waardoor het subjekt zich van zijn verhouding, het verschil en de eenheid met de objektieve geschiedenis eenige zekerheid weet te verschaffen, zeker een moeilijker maar ook een meer vruchtbare kritiek dan die, welke tot nog toe algemeen zelfs door een GIESELER daarvoor uitgegeven werd en die eenvoudig een kritiek der geschiedkundige bronnen was en een onderzoek deed naar haar echtheid en geloofwaardigheid. Volgens BAUR daarentegen wordt door de kritiek de geschiedenis een filosofie der geschiedenis. En geldt dit van de geschiedenis in 't algemeen, dan vooral ook van de geschiedenis van den godsdienst en van het kristendom, op welke de kritiek even als op elke andere geschiedenis moet worden toegepast. Immers de denkende geest moet zich langs den weg der geschiedenis rekenschap geven van hetgeen het kristendom voor hem is en onderzoeken, in hoever het hem gelukt, het geheele geschiedkundig proces, waardoor het kristendom

van het verleden in het bewustzijn van het heden ingrijpt, als een geestelijk, in het wezen van den geest gegrond iets te begrijpen. Ook bij de behandeling der kerkgeschiedenis behoort, volgens BAUR, de kritiek of het denkend subjekt een leidend beginsel aan te geven. „Alles hangt hier — zegt hij (Epochen t. a. p.) — van het begin af, en daarom is het van het eerste belang zich rekenschap te geven van de grondbeginselen waarvan men uitgaat, en te weten welk idee men vooropstelt. Want de geschiedenis der kerk is niets anders dan de ontwikkeling van de idee der kerk, in hare tijdelijke vormen zich openbarende. Is eenmaal aan het begin de idee uitgesproken, dan gaat de begonnen ontwikkeling van punt tot punt voort, in een samenhang, waarin het niet moeielijk is de enkele data tot de idee, welke aan het geheel ten grondslag ligt, in betrekking te stellen en zoo de verhouding te bepalen, waarin het eene tot het andere staat.”

Wij kunnen niet anders zien, of BAUR heeft hier de eigenlijke taak van den geschiedschrijver juist in 't oog gevat, vooral wanneer men zorgt, zooals hij er uitdrukkelijk bijvoegt, dat men de idee niet boven de feiten laat zweven, maar ze gelijk de ziel het lichaam doordringen. Want dan wordt de geschiedenis een samenhangend geheel, zooals de hoogere opvatting der geschiedenis, welke men de organische noemt, dit eischt. Het was een groote fout van vroegere geschiedschrijvers, dat zij in gebreke waren gebleven zulk een leidend beginsel voor de ontwikkeling der kerk aan te geven. Men mist bij deze schrijvers een algemeene

beschouwing, een aanwijzing, welke het objekt der geschiedenis is en welke de bijzondere momenten zijn in verband met de eenheid van 't geheel, in één woord: de wijsgeerige behandeling. Zelfs bij het vaststellen der tijdvakken komen de motieven niet duidelijk voor den dag, waarom zij zóó en niet anders de kerkgeschiedenis hebben ingedeeld. GIESELER bijvoorbeeld verdeelt haar in vier tijdvakken. Het eerste tijdvak noemt hij de eerste ontwikkeling der kerk onder uitwendigen druk (tot Konstantijn), het tweede de ontwikkeling van het kristendom als heerschende staatsgodsdienst (tot den beeldenstrijd), het derde de ontwikkeling van het pausdom (tot de hervorming), het vierde de ontwikkeling van het protestantisme. Maar tusschen dezen bestaat geen nauwe samenhang uit gebrek aan een gronddenkbeeld, dat voor de geheele geschiedenis had moeten aangegeven worden. — En NEANDER? Wij hebben reeds vroeger gezien, dat hij de verschillende geestesrichtingen binnen zekere kategorieën wringt, die altijd dezelfde zijn, zooals die van idealisme en realisme, van rationalisme en supranaturalisme en de verschillende combinatie's daarvan. Wij moeten er hier nader op wijzen, om door vergelijking het eigenaardige van BAUR's methode beter te doen uitkomen. NEANDER neemt voor de ontwikkeling der kristelijke kerk twee factoren aan: het kristendom en de menschelijke natuur. De eerste is bij hem de bovennatuurlijke, de tweede de natuurlijke faktor. Vraagt men echter, of beide factoren de geschiedenis doen voortbewegen, of beide deze tegenstrijdige elementen tot een hoogere eenheid voeren, dan moet het antwoord be-

paald ontkennend zijn. Hij komt, evenmin als GIESELER, de tegenstelling van rationalisme en supranaturalisme te boven. De geschiedenis sleept zich als 't ware tusschen deze beiden voort, maar zóo dat een eindelijke oplossing ten eenenmale onmogelijk is. Hoe de menschelijke natuur het bovennatuurlijk kristendom in zich opneemt, wordt door hem niet aangewezen. Volgens NEANDER verschanst zich het kristendom tegen de rede, terwijl de menschelijke rede op haar beurt het kristendom slechts redelijk wil opvatten, daardoor komen zij niet tot eenheid; want het kristendom kan zijn bovennatuurlijk karakter niet opgeven, en de rede kan niet dulden dat haar grenzen gesteld worden. De ontwikkeling der kerk wordt op deze wijze gekneld tusschen twee heterogeene machten, zoodat BAUR op deze voorstelling niet oneigenaardig de vergelijking toepast van een bal, die telkens van de eene naar de andere zijde teruggekaatst wordt.²²⁴ Hetzelfde dualisme, dat niets verklaart en het ontwikkelingsproces der geschiedenis in den weg staat, is aan NEANDER ook eigen, als hij aan het begin der kerkgeschiedenis het wonder plaatst. Hij beging daarbij de inkonzekwentie, dat hij den aanvang van het kristendom in een bovennatuurlijke daad van God stelt, den voortgang daarentegen binnen den natuur-samenhang wringt. „Dit is een verwerpelijk dualisme, zegt BAUR. Door zoo twee beginselen te stellen, heft men het een door het ander op. Men heeft daarom slechts de keus tusschen deze twee: alles óf als natuurlijk óf als bovennatuurlijk op te vatten. Wat schade zou 't ook zijn, het kristendom een

natuurlijke zaak te noemen? Immers het bovennatuurlijke kan nooit zijn eigenaardig karakter wezen; want ook het jodendom en het heidendom waren dit; het behoort slechts tot zijn vorm. De materieele inhoud echter is geheel iets anders en kan niets anders zijn dan juist datgene, waardoor het zich van jodendom en heidendom onderscheidt, niet dat waarin het met de andere godsdiensten overeenkomt.”²²⁵ Daarom laat dan ook BAUR het kristendom ontstaan zonder het wonder. Dit kan toch wel niet anders, zoo lang namelijk nog van een geschiedenis van het kristendom sprake zal zijn. „Want geschiedenis schrijven, zegt hij, is den samengang der gebeurtenissen aan te wijzen, te verklaren hoe het een uit het ander is voortgekomen. Maar het wonder is het verbreken van den samenhang. Door de geschiedenis zoekt men het verledene te begrijpen. Maar het wonder sluit alle begrijpen uit en eischt onvoorwaardelijk geloof. Het kristendom moet verklaard worden uit al de voorafgegane verschijnselen”. Doch dit juist wordt door NEANDER verzuimd. Hij ziet geen samenhang tusschen het kristendom en het godsdienstig leven der vóórkristelijke wereld, en dit is een natuurlijk gevolg van zijn opvatting van het kristendom als een wonder. Daaruit vloeide bij hem voort miskennis der andere godsdiensten; de waarde van menige uiting van het vroom gevoel, bij die godsdiensten aanwezig, vermocht hij niet te erkennen. Van het heidendom vóór Kristus wist hij niets anders te zeggen dan dat het in een ontbindingsproces verkeerde, zijn leegheid en armoede gevoelde. BAUR gaat hier geheel anders te

werk, waardoor de meerdere voortreffelijkheid zijner methode destemmer uitkomt. Hij brengt den invloed, dien de heidensche godsdiensten, inzonderheid de oude wijsbegeerte op den kristelijken gehad hebben, wel degelijk in rekening en ziet zich in staat ook dit geschiedkundig verschijnsel te verklaren en te waardeeren door de onderscheiding van het vergankelijke en het blijvende in de godsdiensten en door in al de vergankelijke en wisselende vormen de contenuïteit van hun eigenaardigen geest in 't oog te houden. Want, zegt hij, juist dat ondergaan der afzonderlijke godsdienstvormen, dat heimwee dat zich in de voorkristelijke wereld openbaart naar iets hoogers, dat „streven zonder grens of maat“ bewijst, dat het eigenlijk beginsel des kristendoms, 't welk ook later het beginsel van het feitelijk kristendom werd, reeds in stilte in ruime kringen werkzaam was, ófschoon zijn onmiddelijk individuëel te-voorschijn-treden op een bepaald tijdstip geen voorwerp van historische analyse zijn kan.²²⁶ Volgens dit beginsel ziet BAUR in de allegorische schriftverklaring van FILO, door NEANDER als louter dwaling veroordeeld, een verschijnsel van wereldgeschiedkundige beteekenis; weet hij voor het ontstaan van het pausdom, door NEANDER eenvoudig voor een hernieuwing der oudtestamentische theokratie aangezien, in zijn verwantschap met het kristendom een redelijke verklaring te vinden;²²⁷ en merkt hij de hervorming niet aan als een verschijnsel dat in hoegenaamd geen verband met de voorafgaande tijden zou staan, maar dat integendeel als het natuurlijk gevolg moet beschouwd worden van den drang en het stre-

ven reeds in de middeleeuwen aanwezig, die daarom ook een voorname plaats innemen in de rij der gebeurtenissen.²²⁸ Om echter de waarde van elk tijdperk te meten, moet men, meent BAUR, zijn blik niet beperken tot datgeen wat uitsluitend tot het gebied van den godsdienst of de kerk behoort, maar dien vestigen op het gansch gebied der beschaving, op dat alles waardoor het geestelijk leven der volken ontwikkeld wordt; wat de tijden kort vóór de hervorming betreft, op de ontdekking der nieuwe wereld, de uitvinding der boekdrukkunst enz.²²⁹ Daartoe moet men het eigenlijke wezen der geschiedenis niet zoeken in den loop der uitwendige gebeurtenissen, maar veeleer in den gang dien de menschelijke geest genomen heeft om zelfs door zijne afdwalingen heen tot een steeds hooger graad van bewustzijn te komen. — Bij HASE, die niet eens zooals NEANDER een bepaling van het kristendom geeft, waartoe hij volgens zijn opvatting van de kerk als den in de menschheid wordenden Kristus verplicht was, is nog veel minder een idee der kristelijke kerk te vinden. Hoe treffend hij ook de speciëele trekken weet te schilderen, hoezeer ook zijn werk in 't algemeen den man verraadt van groot talent en uitgebreide geleerdheid, een leidend beginsel is zelfs in zijne overzichten, welke hij bij de behandeling van elke periode vooraf laat gaan, niet te vinden. Daarom is zijn motief niet te rechtvaardigen, waarom hij met KAREL den Grooten en niet met paus GREGORIUS VII een nieuw tijdperk laat beginnen; daar niet gene, maar deze op de ontwikkeling der katholieke kerk grooten invloed gehad heeft.

BAUR munt, wat methode van behandeling betreft, ver boven al zijne voorgangers uit. De feiten in zulk een samenhang te nemen dat de idee, welke er aan ten grondslag ligt, duidelijk uitkomt, dit maakt de beoefening der geschiedenis eerst recht vruchtbaar. Het komt er maar op aan, zulk een grondgedachte te vinden die werkelijk in de organische eenheid der geschiedenis het bewegend beginsel van de geheele rij der verschijnselen is en dat ook in het gansche beloop daarvan, geheel ongedwongen en natuurlijk, de rustpunten zelve de grensscheiding der tijdvakken vormen. Hoe men daarover echter oordeele, reeds vooraf kan men van BAUR's methode zeggen, dat zij recht geschikt is om de belangstelling voor de beoefening der kerkgeschiedenis eer te doen toen afnemen en den lust tot nader onderzoek te prikkelen. Maar ook de wijze, waarop hij de idee der kerk in den geheelen loop harer geschiedenis zich ontwikkelen laat, rechtvaardigt den roem, dien BAUR op het kerkhistoriesch gebied verworven heeft en doet ons zien, dat hij de voornaamste momenten van die ontwikkeling met juistheid aangewezen en omschreven heeft. Laat ons slechts zien!

In zijn meermalen aangehaald geschrift, „die Epochen“ enz., bepaalt hij de idee der kerk aldus: de kerk is de reale vorm, waarin het kristendom tot verschijning komt. En het kristendom is de eenheid Gods en des menschen, d. i. datgene wat het kristelijk bewustzijn van alle tijden in den persoon van Kristus gezien heeft. Deze eenheid des menschen met God maakt dus ook den inhoud uit van de

geschiedkundige ontwikkeling der kristelijke kerk. Dit kunnen wij zien, zegt BAUR, aan de twee hoofdvormen, waarin de idee der kerk zich realiseert: het dogme en de kerk-inrichting. De ontwikkeling van het eene gaat met de ontwikkeling van het andere gepaard, beiden loopen parallel; dat is het schoone in de geheele kerkgeschiedenis tot aan de hervorming. Hoe meer zich het kerkelijk leerstuk ontwikkelt, des te meer verkrijgt ook de kerkelijke hiërarchie haar afronding. Dit is vooral op te merken in de eerste zes eeuwen. In die eeuwen tracht men door het leerstuk of dogme de idee der eenheid Gods en des menschen tot haar adaequaten vorm te brengen. Door de vestiging der hiërarchie en de verheffing van het pausdom trachtte men hetzelfde te doen in de middeleeuwen. Dit kwam het eerst tot stand door GREGORIUS VII, met wien dus dit tweede tijdperk aanvangt. Na de kerkhervorming schijnt de ontwikkeling der kerk een achterwaartsche beweging aan te nemen door de ontwakende oppositie, protestatie en negatie van het bestaande. Doch dit is slechts schijnbaar. Nu juist werd het beginsel van beweging nog meer doorgevoerd door de onderscheiding van een zichtbare en onzichtbare kerk, waardoor het ware en blijvende van de idee der kerk nog meer bevestigd werd. Het protestantisme toch stelde krachtens zijn beginsel van subjektieve vrijheid de autonomie van het subjekt en van den staat tegenover alle heteronomie van het katholieke begrip van kerk. Het heeft daarom gebroken met het pausdom als den eenen vorm van het katholiek absolutisme, en met het dogme als den anderen

vorm er van. De zichtbare kerk en het dogme beschouwde men niet meer als den adaequaten vorm van de idee der kerk. Daaruit ontstond een nieuwe behoefte, dat zich die idee op nieuw ontwikkelen kon. In den aanvang echter werd alleen uit het leerstuk verwijderd al datgene, wat de hierarchie en het daarmee nauw verbonden traditiebeginsel er ingebracht hadden. Maar men kon hierbij niet blijven staan. Konzekwent moest men komen tot ontkenning van alle waarde van het leerstuk als zoodanig. Daaruit vormden zich twee perioden. Het eerste tijdvak vormt den tijd in en na de kerkhervorming. Het tweede tijdvak, aanvangende met de 18^{de} eeuw, was de tijd waarin men niet slechts betreffende de kerk maar ook aangaande Kristus vroeg of hij wel de adaequate uitdrukking van de eenheid tusschen God en mensch was. Daarentegen werd hij nu meer als mensch beschouwd en trachtte men den geschiedkundigen samenhang zijner verschijning aan te wijzen. Karaktertrekken van dit tijdvak zijn: humanizeeren, rationalizeeren, verinnerlijken en vergeestelijken van het kristendom. En met de kritiek en de analyse van het dogme vereenigde zich de historische kritiek der kanonische geschriften.

Naar dit schema moet dan volgens BAUR de kerkgeschiedenis behandeld worden, en wel zóó, dat het algemeene in het bijzondere beide daarin opgenomen worden. „De geschiedschrijver, zegt hij, komt eerst dan de volkomenheid eener ware geschiedsbeschrijving nabij, als hij zoowel in het bijzondere, individueele en konkreete der geschiedkundige verschijnselen zoo diep mogelijk doordringt, als

ook zich weet te verheffen tot de hoogte der algemeene idee." Hij zelf is daarin voorgegaan. In zijn reeds door ons vermeld hoofdwerk over de geschiedenis der kristelijke kerk heeft hij zijne eigen grondbeginselen konzekwent doorgevoerd. En de vrucht van zijn arbeid is geweest, dat hij ons van de kerk in haar ontstaan, ontwikkeling en hoogsten bloei, verval, terruggang en nieuwe ontwikkeling door alle eeuwen heen tot onzen tijd zulk een hartverheffend beeld geeft, dat daarbij de aandacht van den lezer tot het laatste toe gespannen blijft en deze met de meeste belangstelling het proces der ontwikkeling tot het einde toe vervolgt.

Het eerst moeten wij nagaan, hoe BAUR de kerkgeschiedenis verdeelt. 't Was te verwachten dat hij de kerkhervorming als het keerpunt zou beschouwen, waardoor de geheele geschiedenis in twee hoofdtijdvakken geplaatst wordt. Zóó doet hij dan ook hier. In het tijdvak vóór de hervorming ziet hij de kerk werkzaam, om haar idee tot werkelijkheid te brengen in de onzichtbare wereld en zich door die idee tot absolute macht te verheffen. Daartoe breidt zij zich eerst als overwinnende macht over het geheele romeinse rijk uit. Daartoe geeft zij door het vaststellen van het dogme aan haar geestelijke macht den vasten vorm, die noodig was om als grondslag harer absolute heerschappij te dienen. Eindelijk voltooit zich de wereldheerschappij der kerk, toen zij door haar zichtbaar opperhoofd al de teugels der wereldheerschappij in handen nam. Naar dezen loop van zaken verdeelt BAUR dit eerste hoofdtijdvak, even als bij de dogmengeschiedenis, in deze drie kleinere perioden:

1. de eerste drie eeuwen tot KONSTANTIËN, 2. van de vierde tot de zesde eeuw, 3. periode der middeleeuwen. Bij elk dezer drie perioden wordt eerst gelet op de uitwendige uitbreiding der kerk, daarna op de inwendige ontwikkeling van het dogme, voorts op de voortgaande vestiging der hiërarchie, eindelijk wordt aangewezen hoe die hiërarchische geest zich ook uitspreekt in de eeredienst en in het kerkelijk en het zedelijk godsdienstig leven. Door al deze factoren dringt zich de idee voort, om haar volkomenste uitdrukking te vinden. Zóó is het ook in het tweede hoofdtijdvak. Van de hervorming zegt BAUR: „De kerk erkent dat zij haar gebouw op een al te materiëelen grondslag opgetrokken heeft. Zij doet nu alles om het in zijne elementen op te lossen, maar met het doel om op den eeuwig blijvenden grondslag, met uitschifting van alle materiëele en vergankelijke bestanddeelen, een meer geestelijken en onvergankelijken bouw aan te vangen.” Hier echter verlaat BAUR zijn verdeelingsplan van vroeger, in plaats van twee onderscheidt hij nu drie kleinere perioden: 1. tijd der hervorming, 2. de achttiende eeuw, 3. de negentiende eeuw.²³⁰ Ook de verdeeling der stof in elk dezer perioden is niet meer dezelfde. Telkens wordt het gezichtspunt verruimd. Bij het tijdvak der hervorming noodzaakt hem reeds de scheuring, die in de protestantsche kerk plaats had, van zijn vroeger gevolgde orde af te gaan en behandelt hij van nu af de geschiedenis der kerk in vier rubrieken naar de vier kerkelijke partijen: eerst de katholieke, daarna de luthersche, vervolgens de gereformeerde kerk, eindelijk de

kleinere kerkgenootschappen. Eenigzins anders weer gaat de schrijver bij de allerlaatste periode, die der XIX^{de} eeuw, te werk. Het terrein wordt nu zoo breed, zegt hij; de feiten hoopen zich nu zoozeer opéén, dat, om ze met juistheid te kunnen beoordeelen, wederom een verdeeling gemaakt moet worden van drie tijdperken: 1. van 't begin der XIX^{de} eeuw tot het jaar 1815, 2. van 't jaar 1815 tot 't jaar 1830, 3. van 't jaar 1830 tot den nieuwsten tijd. — Hoe treft ons hier al aanstonds de echt objektieve historiebeschouwing van BAUR! Hij wringt de geschiedkundige stof niet naar vooruit vastgestelde kategorieën; maar hij verandert eerder zijne vormen naar de feiten der geschiedenis. En hoe voortreffelijk de grondslag is, waarop hij de kerk bij den aanvang had opgetrokken, om haar door alle eeuwen heen geheel te voltooien, blijkt hieruit, dat die gemaakte verandering in de onderdeelen der laatste periode hem toch niet verhindert zijn ontwikkeling van de idee der kerk rustig te vervolgen, wel een bewijs dat hij die idee niet de geschiedenis aanpast, maar door de feiten op gedwongen wijs laat spreken.²³¹

Van het begin hangt alles af voor het geheele verdere beloop der geschiedsbeschouwing. Zóó had BAUR gezegd. Het was dan ook te verwachten dat hij aan de beschouwing van dat begin, aan de wijziging van den grondslag van het kristendom en de kristelijke kerk die zorg besteedde, welke het gewicht der zaak eischt. Wij zullen dan nu in

een vluchtig overzicht doen zien, tot welke opvatting van het oorspronkelijk kristendom hij door al zijne vorige kritische onderzoekingen gebracht werd en hoe hij dit geschiedkundig verschijnsel in den samenhang van vroegere en latere verschijnselen heeft leeren verstaan. Naar onze meening, aan het einde van het vorige hoofdstuk geuit, is dit het belangrijkste deel van BAUR's wetenschappelijken arbeid. Te belangrijker is dit onderzoek, als men bedenkt dat daarmee nauw samenhangt de gewichtige vraag naar den natuurlijken of bovennatuurlijken oorsprong van het kristendom. Hierover — dit stemmen wij BAUR volkomen toe — mag niet a priori beslist worden. Het moet onderzocht, de proef moet genomen worden, of het kristendom uit den samenhang van andere feiten kan worden verklaard, en of er een geschiedenis van te schrijven is. Tot op zekere hoogte, wanneer men namelijk bij algemeene trekken zich blijft bepalen, meent BAUR dat dit wel het geval is. En daar zijn beschouwing van meer dan één zijde tegenspraak heeft uitgelokt en nog heden weersproken wordt, heeft de nadere kennismaking met zijne gevoelens een momenteel gewicht. Drie zaken zijn het, welke zich hier achtereenvolgens aan onze beschouwing voordoen: voor eerst de plaats welke aan JEZUS en zijn godsdienst in de geschiedenis moet aangewezen worden; ten tweede de betrekking waarin de beide richtingen petrinisme en paulinisme staan tegenover de oorspronkelijke prediking van JEZUS; ten derde het langzaam te voorschijn komen of het ontstaan der katholieke kerk.

HEIDENDOM, JODENDOM, KRISTENDOM,

(prediking van JEZUS.)

Wat het eerste punt betreft, om aan het kristendom zijn plaats in de wereldgeschiedenis te kunnen aantonen, moest worden bewezen dat het iets bevat, 't welk zoowel tot zijn eigen wezen behoort als ook het algemeen karakter draagt van den tijd waarin het verschenen is. Hoe duidelijker toch die aanrakingspunten voor den dag treden, des te helderder licht valt er op den oorsprong van het kristendom. Uit zijn naaste omgeving, uit het heiden- en jodendom, waarmee het in contact kwam, tracht BAUR dus het kristendom te verklaren. In afwijking van de beschouwing van andere geschiedschrijvers, volgens welke men bij het vóórkristelijk heiden- en jodendom alleen dacht aan de dwaling en het ongeloof hun eigen of hoogstens aan een gevoel van onvoldaanheid en verlangen naar verlossing (alsof het kristendom ook objectief slechts in een gevoel gelegen ware), wijst hij op de aanrakingspunten, die beide godsdienstvormen ook naar hun inhoud met het kristendom hadden, en deze zijn o. a. te vinden in het universeel karakter, 't welk het heidendom zich had eigen gemaakt door den romeinschen staat, en voorts in het geestelijk goede dat bij het verval der oude godsdienstvormen juist dáár te vinden was, gelijk blijkt én uit hun wijsbegeerte én uit enkele uitstekende personen: SOKRATES, PLATO, SENEKA

en anderen, die zich naar de eenzaamheid, in de wereld der ideën terugtrokken. In dezen samenhang van geschiedkundige verschijnselen, meent BAUR, zal het kristendom begrepen worden als een nieuwe vorm van het algemeen godsdienstig bewustzijn, dat zich ten gevolge der vroegere ontwikkelingen reeds in die mate gevormd had, dat zich het kristendom juist nu daaraan aansluiten en het tot hogere volkomenheid ontwikkelen kon. Ware dit niet het geval, het zou nooit tot het bewustzijn der volken doorgedrongen zijn. De geheele voorafgaande ontwikkeling: de algemeene geestelijke beschaving door de Grieken gebracht, de romeinsche heerschappij, die de volken tot één vereenigde, moest eerst de scheidsmuren der natiën verbreken. Zooals gezegd is, het romeinsche rijk, dat tijdens de verschijning van het kristendom juist op het toppunt zijner macht stond, en dit kristendom komen overeen in hun universeele strekking. Het romeinsche rijk vereenigde al de volken der toenmalige wereld tot een algemeene monarchie. In dienzelfden tijd begon het kristendom zijne loop door de wereld en maakte aan alle godsdienstig partikularisme een einde. Bij dit zoeken naar een in 't oog loopenden geschiedkundigen samenhang laat BAUR ons nog hooger opklimmen tot den tijd van ALEXANDER den Grooten, die de poorten van het oosten voor het westen opende, waardoor bij het toenmaals zeer levendig verkeer der verschillende volken, grieksche taal en beschaving door al de deelen der oude wereld verspreid werden. Door hem werden reeds toen de scheidsmuren der nationaliteiten omver ge-

worpen, waardoor voor het latere romeinsch universalisme de weg gebaad werd. Een geestelijke band werd er om de natiën gelegd, die zelfs dat volk omvatte, dat zich van al de andere volken altijd afgescheiden en hardnekkig zijn eigenaardig karakter bewaard had. Het joodsche volk door de wijde wereld verspreid en juist in die steden zich neerzettende, welke onder de opvolgers van ALEXANDER de brandpunten van het politiesch en geestelijk volkenverkeer geworden waren, werd nu een zeer belangrijk bestanddeel der nieuwe bevolking en nam als hellenisten de elementen der grieksche beschaving in zich op. Daardoor werd het ten laatste binnen het zich steeds verder uitbreidend net der romeinsche heerschappij getrokken. En nog later zou ook het kristendom diezelfde macht ontmoeten, die op de baan der wereldverovering zijn voorlooper moest zijn. Gelijk de romeinsche heerschappij de nationaliteiten, zóo heeft het kristendom de andere godsdiensten achteruitgedrongen, in zich opgelost en zich zelf tot de algemeene heerschappij in de wereld verheven. Dat kon het en dat deed het; omdat het tegenover de bijzondere godsdienstvormen stond als de absolute godsdienst. Als BAUR van het absoluut karakter van het kristendom spreekt, dan geschiedt dit niet om die reden, waarom men dit vroeger placht te doen, 't zij omdat het kristendom zou zijn een bovennatuurlijke openbaring, 't zij omdat het meer dan de andere godsdiensten de behoefte aan geloof bevreedigt, ook niet zoozeer omdat het de meest geschikte instelling voor de verzoening des menschen met God zou mogen heeten. Nog

veel minder is de kristelijke godsdienst daarom zoozeer boven de andere verheven, dewijl het in de persoon van zijn stichter den godmensch in kerkelijken zin ons voor oogen maakt. Immers dat alles werd ook reeds bij de andere godsdiensten gevonden. Het eigenlijk onderscheidingspunt is volgens BAUR zijn geestelijk karakter. Als geestelijke godsdienst is het kristendom de absolute godsdienst. Het kristendom heeft zich meer dan enig andere godsdienst van al het uiterlijke zinnelijke stoffelijke vrijgemaakt. Het is dieper dan de andere godsdiensten in de beginselen van het zedelijk bewustzijn gegrond. Het kent geen andere vereering dan de vereering van God in geest en waarheid. Maar daarom mag het verband tusschen den eenen en den anderen godsdienstvorm niet over 't hoofd gezien worden. Ook ten aanzien van het absoluut karakter van het kristendom moet worden gevraagd: in hoever heeft de geheel voorafgaande wereldontwikkeling zijn komst voorbereid? Dat tijdperk van overgang tusschen de oude en de nieuwe, d. i. kristelijke wereld kortweg een tijd van verval te noemen, is volgens de door BAUR meer dan eens gegeven bewijzen in strijd met een gezonde geschiedsbeschouwing. Ook hier komt hij met nadruk tegen deze meening op en wijst uitvoerig de feiten aan die daartegen getuigen. Als resultaat zijner veelzijdige en grondige onderzoekingen geeft hij het volgende. De oude vormen der godsdiensten waren slechts daardoor vervallen, omdat reeds in diezelfde godsdiensten een nieuwe geest zich had kenbaar gemaakt, waaraan die andere vormen niet meer konden voldoen. Toen

het oude verviel, was er het nieuwe ook al. En schoon die nieuwe geest niet zoo spoedig nieuwe vormen zich wist te verschaffen, werkte hij toch in stilte voort. Het steeds voortgaand levensproces kon niet rusten, tot dat het een nieuwe schepping voortbracht. Het verval der heidensche godsdiensten dateert niet van de optrede van het kristendom, maar was reeds begonnen, sedert de grieksche wijsbegeerte in het rijk der vrije gedachten een nieuwe wereld schiep en voor den geest een nieuwe sfeer van denken en aanschouwen.

Hier vertoont zich de figuur van **SOKRATES**, die als de vader der grieksche wijsbegeerte aan het begin eener ontwikkeling staat welke in het kristendom uitloopt. **BAUR** heeft aan hem of, beter gezegd, aan de verhouding der grieksche wijsbegeerte en inzonderheid van het platonisme tot het kristendom een afzonderlijk geschrift gewijd, dat wij boven in de „Bronnen“ hebben opgegeven. Het platonisme was altijd de eenige vorm van grieksche wijsbegeerte geweest, die in de oogen der kristelijke apologeten genade gevonden had. Gewettigd was langzamerhand de gewoonte geworden, om daarin punten van overeenstemming met het kristendom te zien. Zijn geestelijke opvatting van den godsdienst en zijn monotheïsme had men de betamelijke eer bewezen. Zóo ook gaf men gereedelijk toe, dat **PLATO'S** leer denkbeelden bevatte verwant aan den geest van het kristendom, zooals (om van geen andere te spreken) zijn leer der verlossing van de blinde natuurkrachten, waardoor het goddelijke verheven werd tot een macht boven de natuur.

BAUR nu noemt in bovengenoemd geschrift al de punten van overeenstemming op, die tusschen het platonisme en het kristendom bestaan. Hij begint daartoe met SOKRATES, die reeds het groote beginsel aangegeven had, waarvan ook het platonisme uitging. Gebruik makende van de verhalen van DIOGENES LAËRTIUS (De vitis, dogmatis cett. III, 56) dat SOKRATES aan de natuurfilozofie de ethiek toegevoegd heeft en van CICERO (Tuscul. quaest. V, 4) dat hij de wijsbegeerte uit den hemel op de aarde en in het dagelijksch leven der menschen gebracht heeft, ziet hij hierin de groote waarde der sokratische wijsbegeerte gelegen, dat zij het beginsel der subjektiviteit op den voorgrond gesteld heeft. Dit maakte volgens BAUR de onschatbare verdienste van SOKRATES uit, dat hij de menschen leerde den blik van de uitwendige dingen (den kosmos horatos) af te trekken en in zich zelf (den kosmos noëtos) te slaan, zichzelf te kennen als zedelijk wezen; hetzelfde waarop ook de absolute waarde van het kristendom gegrond is. Zijn γνῶσις σεαυτοῦ is het kristelijk μετανοεῖτε of altans daaraan verwant. De kennis van zich zelf staat in nauw verband tot de kennis van eigen zonden. Beiden staan tot elkander in dezelfde verhouding als het bijzondere tot het algemeene. De zelfkennis diep in het bewustzijn ingrijpende wordt kennis der zonde. Ook de kristelijke leer der genade heeft haar tegenhanger in de sokratische wijsbegeerte. Want de subjektiviteit door SOKRATES geleerd heeft ook haar objektieve zijde even goed als de kristelijke leer der genade. Immers het zelfbewustzijn bij SOKRATES is tevens het be-

ginsel, waaruit zich al wat waar en goed is, het eeuwige en algemeene ontwikkelen moet, dat als een macht boven den mensch staat, waarvan hij zich afhankelijk moet gevoelen. Maar die macht is immanent in den mensch en bestaat voor hem alleen in zijn bewustzijn. Daarom moet de mensch zich verheffen tot de wereld der ideën. Dat de mensch in zijn subjektiviteit zich aan het objektieve en algemeene onderwerpe, om daardoor als zedelijk wezen zijn hooge bestemming te bereiken, in deze leer, meent BAUR, komen SOKRATES en KRISTUS overeen. Beiden leeren dus dat de mensch niet blijven mag die hij is, maar uit zijn natuurlijk leven uittreden en geestelijk herboren worden moet. — Is nu het platonisme een wetenschappelijke ontwikkeling van hetgeen bij SOKRATES nog slechts onontwikkeld, als onmiddelijk uit het leven gegrepen, voorhanden was, dan bevreedt het ons niet, dat BAUR, die reeds tusschen dezen oorspronkelijken vorm van wijsbegeerte en het kristendom zooveel overeenstemming zag, nog meerdere analogiën weet aan te wijzen tusschen het meer ontwikkeld systeem van PLATO en de leer van JEZUS. Dergelijke analogiën ziet hij tusschen PLATO's leer omtrent den staat en de kristelijke leer aangaande de kerk. Ook tusschen de ideën-leer bij PLATO en de logosleer van het 4^{de} evangelie bestaat deze overeenstemming, dat beiden leeren de immanentie Gods als in den tijd geworden. Hetzelfde geldt van de platonische leer omtrent de verlossende macht der ideën uit het natuurleven en de kristelijke prediking van de verlossing uit de macht der zonde, voorts

van de platonische leer der liefde en de kristelijke leer van 't geloof, eindelijk van PLATO's leer over God en de triniteitsleer van het kristelijk systeem. Andere punten van overeenstemming bestaan er ten opzichte van de beide stichters, hier van de grieksche wijsbegeerte, daár van den kristelijken godsdienst. PLATO hechtte evenveel gewicht aan den persoon van SOKRATES als de evangelieschrijvers aan den persoon van KRISTUS. Volgens PLATO omzweefde SOKRATES een goddelijk licht, een bovenmenschenlijke heerlijkheid en zal ook de ware wijsbegeerte slechts zoo lang bestaan als de geest van SOKRATES blijft voortleven. SOKRATES stond dus evenzeer als KRISTUS aan het begin eener nieuwe periode. En hoewel nu, in verband met de algemeene wereldbeschouwing der oudheid, die het tot het specifiek onderscheiden en het verbinden in een hoogere eenheid van het menschenlijke en het goddelijke nooit heeft kunnen brengen, tusschen het platonisme en het kristendom dit verschil bleef bestaan, dat bij SOKRATES meer de menschenlijke zijde, bij KRISTUS de goddelijke op den voorgrond trad, zoo heeft toch van alle wijsgeerige stelsels der oudheid het platonisme het meest dit met het kristendom gemeen, dat zij beiden een eigenlijk godsdienstig karakter dragen. 't Is waar, in zoover staat ook het platonisme nog beneden het kristendom, dat het den godsdienst nog niet tot het bewustzijn des menschen laat doordringen. Alles is bij PLATO nog slechts een voorwerp van het weten, niet van het gelooven. Maar door zijne hooge spekulatieve ideeën, door zijn zedelijken ernst, zegt BAUR, komt zijn leer toch de kristelijke nabij.

Vormde zoo, volgens BAUR, het platonisme het begin eener beweging die eerst in het kristendom voltooid werd, al de tusschen SOKRATES en KRISTUS liggende wijsgeerige stelsels vormen nu in die rij van ontwikkelingen een overgang, waarbij de praktijk overwicht op de theorie verkreeg en de zedelijke natuur van den mensch, even als in het kristendom, tot het voornamelijk voorwerp der wijsgeerige beschouwing gemaakt werd. Ook het stoïcisme en het epikureïsme hadden in weerwil van hun verschillend karakter dezelfde zedelijke strekking, getuige hunne onderzoekingen aangaande de idee van het hoogste goed, de verhouding van deugd tot gelukzaligheid en de waarde der zedelijke handelingen. Wel staan zij door hun leer van de vrijheid en de onafhankelijkheid van het subjekt lijnrecht over tegen de afhankelijkheidsleer van het kristendom. Maar daar bijv. het stoïcisme zijn idealisme opgaf en daarna de skepsis meehielp de grenzen van het weten duidelijk te doen uitkomen, werd nu de wijsbegeerte uit praktische behoefte gedrongen het subjekt te leeren zich in zich zelf terug te trekken. Het eklekticisme hieruit geboren verbond nog meer het godsdienstig belang aan het praktiesch leven. Wij behoeven slechts melding te maken van de natuurlijke theologie van een CICERO, een SENEKA, een EPIKTETUS en een MARKUS AURELIUS. Al deze richtingen hebben dus ook trekken van gelijkheid met de kristelijke leer. Inzonderheid geldt dit van het stoïcisme. Het stelt evenzeer als het kristendom het wezen der deugd in de gezindheid van den mensch, het predikt ware huma-

niteit volgens de spreuk, homo sum, nihil humani a me alienum puto; het is voor de slaven zelfs nog milder gestemd dan het kristendom.²³² Zóo nauw raakt hier de heidensche wijsheid aan de kristelijke, dat hunne geschriften zelfs hier en daar echt evangelische uitdrukkingen bevatten. Haar algemeen karakter is, dat het onmiddelijk bewustzijn, het natuurlijk waarheidsgevoel de maatstaf is der zedelijke handeling. Op de uiterste grens stond het neo-platonisme als het uitgedrukt verlangen naar hooger openbaring. De mensch is een zedelijk wezen en heeft een bepaald zedelijke levenstaak te vervullen, dit was in één woord de groote waarheid, tot welker erkenning de oude wijsbegeerte langs verschillende trappen van ontwikkeling geraakte.

Tot het jodendom, waaruit het is voortgekomen, stond het kristendom natuurlijk in een veel inniger betrekking dan tot het heidendom. Hierop vestigt dan ook BAUR vervolgens onze aandacht en legt op de overeenstemming van deze beide godsdienstvormen een bijzonderen nadruk. Het kristendom, zegt hij, wilde zelf niets anders dan een vergeestelijkt jodendom zijn. Het jodendom trachtte zich in den loop zijner ontwikkeling van zijn nationaal partikularistiesch karakter te ontdoen en bereidde alzoo de baan voor het kristelijk universalisme. Evenwel niet op eenmaal slaagde het daarin. Zijne lotgevallen waren aanleiding, dat het joodsche volk nog een geruimen tijd aan zijne partikularistische denkbeelden vasthield. Tot een radikale hervorming kwam het eerst door zich te vermaagschappen met het hellenisme en de grieksche

beschaving, nog meer bijzonder door de alexandrijnsche filozofie. Als middelaarster tusschen het voorvaderlijk geloof en de nieuwere denkbeelden bood zich aan de allegorische schriftverklaring. Wij hebben boven reeds gesproken van FILO. De drang des tijds, geen willekeur dreef hem er toe de allegorie als middel te gebruiken om de oud-testamentische denkbeelden in de nieuwe vormen der wijsbegeerte te hullen en ze zoo nog een langen tijd van bestaan te verzekeren. Van FILO af den loop der geschiedkundige verschijnselen verder vervolgende treffen wij het eerst aan: de sekte der therapeuten en vooral het voor de kennis van het oorspronkelijk kristendom zoo belangrijk essenisme. De grootste overeenkomst bestond tusschen het kristendom en het essenisme, meer zelfs dan tusschen gene en het farizeïsme en sadduceïsme, waarmee JEZUS evenzeer in onmiddellijke aanraking is gekomen. Van het uiterlijke en het wettische zich afkeerende, richtte het zich op het innerlijke en geestelijke. Andere bewijzen voor zijn verwantschap met het oorspronkelijk kristendom zijn: zijn verbod tegen het zweeren, zijn ijver in de oefening van den plicht der menschenliefde, eindelijk zijn leer omtrent de gemeenschap van goederen en de vrijwillige armoede.

Een blik op den ontwikkelingsgang der vóórkristelijke godsdiensten en stelsels leidt dan tot het resultaat, hetwelk BAUR met deze woorden teruggeeft. „Het kristendom bevat niets wat niet reeds lang te voren langs verschillende wegen tot den trap van ontwikkeling voorbereid was, waarop het

in het kristendom optreedt, niets wat niet in dezen of genen vorm reeds in vroeger tijd zich als de slotsom van het redelijk onderzoek, als een behoefte van het menschelijk hart en als een eisch van het zedelijk bewustzijn had weten doen gelden."

Tot deze uitspraak gevoelt BAUR zich gedrongen, als hij nu ook op het OORSPONKELIJK KRISTENDOM zelf, zooals dit namelijk rein uit den mond van den stichter is voortgekomen, met een kritiesch oog gadeslaat. Hier nu komen hem al zijne vroegere onderzoekingen omtrent de evangeliën, als getuigen van den godsdienst van JEZUS, te stade. Belangrijk is 't hier na te gaan, welke toepassing hij bij het bestaand verschil tusschen het johanneïesch en de synoptische evangeliën van de resultaten der kritiek maakt, om den oorsprong van het kristendom te verklaren. Want het raakt hier een principiëel verschil. Zeer juist merkt BAUR aan dat de verschillende wijze, waarop over de tegenspraak tusschen de beide evangelievormen gedacht wordt, ook van invloed moet zijn op de geheele opvatting der kerkgeschiedenis en van het oorspronkelijk kristendom. Voor hen die een harmonie tusschen de synoptici en het 4^{de} evangelie aannemen moet de voorstelling in laatstgenoemd evangelie voorkomende, namelijk de vleeschwording van den Logos en dus het wonder, een beslissend overwicht hebben. Maar dan is daardoor een geschiedkundige opvatting van zelf vervallen. Men moet hier dus kiezen tusschen de synoptische en de johanneïsche geschiedsbeschouwing, m. a. w. tusschen de dogmatische en de zuiver geschiedkundige me-

thode. Voor BAUR is natuurlijk de keus niet twijfelachtig. Zonder verder ommezien wendt zich dus onze schrijver tot de synoptici, inzonderheid tot het evangelie van MATTHEUS, als de meest vertrouwbare hoewel niet onfeilbare bron, waarin het kristendom in zijne oorspronkelijke trekken vóór ons ligt. Als men zich houdt aan dit eerste evangelie, aan de bergrede, de gelijkenissen en de overige leeringen daarin vervat, die ongetwijfeld het oudste onderwijs behelzen, dan vindt men daarin niets dat niet een zuiver zedelijke strekking heeft. Altijd wijst JEZUS den mensch heen naar zijn zedelijk godsdienstig bewustzijn; deze behoeft zich slechts van datgene bewust te worden, wat zich in zijn eigen binnenste als zijn hoogste zedelijke roeping laat hooren, dan zal hij haar door zich zelf vervullen. Alles wordt, zegt BAUR, in het oorspronkelijk onderwijs van JEZUS teruggebracht tot 's menschen zelfbewustzijn, alles heeft bij hem het kenmerk van louter idealiteit, van verheven zedelijkheid. Zóo in zijn leer omtrent het godsrijk, in welke het oudtestamentiesch begrip der theokratie vergeestelijkt wordt. Zóo waar JEZUS aandringt op de innerlijke gezindheid tegenover de uiterlijke daad, op de handhaving van den geest tegenover de letter (waardoor hij, zonder met het mozaïsme te breken, iets wezenlijk nieuws aangebracht heeft), of waar hij den mensch leert zich boven het toevallige en bijzondere te verheffen tot het algemeene en tot datgene wat zijn absolute waarde in zichzelf heeft en waardoor hij zich eerst de ware gerechtigheid voor God, welke de wet hem niet vermocht te geven, verwerven kan. Zóo vooral waar hij in lofredenen

op de ware armoede, den honger en den dorst naar de gerechtigheid en dergelijke toestanden meer, in vermaningen tot ootmoed en nederigheid het diepe gevoel uitspreekt dat eensdeels onder den druk der eindigheid gebogen gaat, maar dat er zich tevens hoog boven verheft. Deze grondtrek van de prediking van JEZUS, dit oorspronkelijk zedelijk karakter zijner leer moet dus als de grondslag worden beschouwd waarop het kristendom steunt en dat hem nooit kan worden ontrukkt zonder zijn waar karakter te verliezen. En met nadruk wijst BAUR er op, dat men tot dit oorspronkelijk karakter telkens moest terugkeeren, zoo dikwijls een overspannen dogmatisme den diepsten grond van het zedelijk godsdienstig leven trachtte te ondermijnen. Immers wat zich van den aanvang onafgebroken als een alles bezielend beginsel doet kennen, onder alle veranderingen zich gelijk blijft en den grond zijner waarheid in zichzelf heeft, dat alleen kan het eigenlijk wezen des kristendoms heeten.

Een belangrijke vraag nu, die hier beantwoord moet worden, is deze: welke beteekenis heeft BAUR aan de persoon van JEZUS, staande binnen den kring van zekere denkbeelden, toegekend? Beschouwt men den stichter van het kristendom slechts als dengenen die al de bovengenoemde denkbeelden, hier en dáár verspreid, in zijn bewustzijn vereenigde, dan zou hij voor niet meer te gelden zijn dan voor een eklektiesch wijsgeer of voor een zedeleeraar van den ouden tijd; maar tevens zou dan ook de wereldkundige naam, dien hij zich blijkens de geschiedenis verworven

heeft, in 't minst niet verklaard zijn. In de synoptische evangeliebeschrijving treedt de persoon van KRISTUS wel op den achtergrond voor zijn leer, terwijl daarentegen in het 4^{de} evangelie de persoon van JEZUS het is die aan de leer haar gewicht geeft. Toch bevat zij de trekken, waaruit de persoonlijkheid naar haar menschelijke natuur het best gekend wordt en haar volle beteekenis erlangt. Ook BAUR legt al den nadruk op de persoon van JEZUS. „Zien wij op den ontwikkelingsgang van het kristendom — zegt hij — dan is 't alleen de persoon van zijn stichter, van wien zijn geschiedkundige beteekenis afhangt. Wat ware er van het kristendom geworden, indien het slechts een godsdienst- en zedeleer geweest was? De waarheden die het bevat zouden spoedig verloren zijn gegaan, even als zoo menige uitspraak van edele menschenvrienden en van denkende wijzen, wanneer zij niet in den mond van den stichter woorden des eeuwigen levens geworden waren.“ Evenwel neemt hij de persoon van JEZUS niet op zich zelf, maar in verband met den geest des tijds waarin hij leefde. Getrouw aan zijn methode, in de geschiedenis de vereeniging en doordringing te zien van het bijzondere en het algemeene, vorschert hij vooral bij de verheven persoonlijkheid van JEZUS den dieperen grond harer wereldgeschiedkundige beteekenis na. Den indruk, dien zij op tijdgenoot en nakomelingschap gemaakt heeft, acht hij alleen verklaarbaar uit de macht eener idee waardoor zij werd gedragen. Een zoodanige vindt hij in het geloof aan den messias, dat omstreeks dien tijd diep in het bewustzijn van het joodsche volk geworteld

was en daarom als een wezenlijk nationaal geloof moet aangemerkt worden. De messiasidee moest zich met de persoon van JEZUS zóo vereenzelvigen, dat men in hem de vervulling der oude belofte aanschouwde. Door de messiasidee verkreeg dan volgens BAUR de geestelijke inhoud van het kristendom eerst zijn konkreeten vorm, waarmee het in de baan der geschiedkundige ontwikkeling treden kon. Door middel van het nationaal bewustzijn breidde zich het bewustzijn van JEZUS tot wereldebewustzijn uit. Hier komt ons de evangelische geschiedenis, vooral nadat zij door het vuur der kritiek gezuiverd is, te baat. Schier op elke bladzijde gewaagt zij van de messiaansche verwachtingen als van een zóo algemeen verspreid geloof, dat niets op den bodem van de joodsche volks- en godsdienstgeschiedenis kon gedijën wat niet op de een of andere wijze met de messiasidee samenhang. Daarom was dan ook aan het kristendom reeds vooruit de weg gewezen dien het moest opgaan. Geheel natuurlijk is het dus dat door de joodsche geschiedschrijvers, dat in de synoptische verhalen JEZUS voorgesteld wordt als met wondermacht toegerust. Maar evenzeer is het geheel in den regel, dat de kritische geschiedsbeschouwer hier scheidt en schift en met de oude getuigen vóór zich vraagt: hoe is JEZUS zich van zijn messiaschap bewust geworden? Ter verklaring van dit feit wijst onze schrijver op den eigenaardigen naam menschenzoon dien JEZUS zelf zich doorgaande gaf, een uitdrukking waardoor hij als de ware messias, in tegenoverstelling van het joodsche denkbeeld van den messias als den godszoon, zijn nauwe ver-

wantschap met de menschelijke natuur te kennen wilde geven. Eerst langzamerhand kwam JEZUS tot de bewustheid, dat hij de messias was. Het keerpunt had plaats, toen hij zijn discipel PETRUS de bekende belijdenis ontlokte. Maar als eenmaal zijn roeping hem helder voor den geest stond, wilde hij ook zijn zaak tot beslissing brengen. Na eerst de gemoederen op de een of andere wijze, waarop de verhalen van de verheerlijking op den berg en zijne zoogenaamde voorspellingen omtrent zijn aanstaanden dood doelen, voorbereid te hebben, na gedurende een vrij lange en onafgebrokene werkzaamheid in Galilea de gezindheid des volks maar ook den tegenstand zijner vijanden te hebben ervaren, begaf hij zich naar Judea, verscheen in de hoofdstad, den zetel van het priesterschap, om de gansche natie de verklaring af te persen, of zij bij haar nationaal geloof wilde blijven of wel hem erkennen als den messias genomen in de beteekenis, die hij door zijn leven en werken er aan gegeven had. Dit leidde tot zijn dood door hem zelf voorzien. Was deze oogenschijnlijk zijn ondergang, juist hierdoor behaalde zijn zaak de overwinning. Maar daarvoor was het geloof in zijn opstanding noodig. Daarvoor was noodig dat zijne belijders alle joodsche en zinnelijke elementen uit hun messiasbegrip verwijderden en hun geloof in den geliefden meester als den waren messias op een vasten grondslag stelden. Want een gestorven messias streed ten eenenmale met alle joodsche denkbeelden. Door den dood van JEZUS werd de eenigste band, die hem met het jodendom verbond, verbroken. Alleen het wonder der opstanding

kon hier den twijfel wegnemen. Als een konzekwentie van het messiasgeloof in verband met de verdere geschiedkundige ontwikkeling van het kristendom neemt BAUR dan ook aan, dat de opstanding van JEZUS voor het bewustzijn der geloovige joden vaststond, hoewel hij het er voor houdt, dat het de psychologie niet gelukken zal dit geloof voldoende te verklaren. Maar, zegt hij, de geschiedkundige beschouwing heeft zich ook slechts hieraan te houden, dat voor het geloof der jongeren de opstanding tot een onomstootbare zekerheid geworden is. Eerst in dit geloof heeft het kristendom den vasten grond zijner geschiedkundige ontwikkeling verkregen. Het geloof aan, niet het feit van de opstanding is voor de volgende geschiedenis van gewicht. BAUR besluit zijn beschouwing van de eerste geschiedenis van het kristendom met de eigenaardige verklaring — die wij geheel voor zijn rekening laten — wat de opstanding op zichzelf is ligt buiten het gebied van het historiesch onderzoek.²³³

PETRINISME. PAULINISME.

Jeruzalem was na den dood van JEZUS niet alleen het vereenigingspunt van de eerste geloovige aanhangers van den gestorven leeraar, maar werd ook al spoedig de zetel van een joodschkristendom of ebionitisme. Bij gelegenheid van de steeniging van STEFANUS, het eerste dat ons de geschiedenis der kristelijke kerk na de groote katastrofe van

JEZUS' verscheiden als een zeker en geloofwaardig feit weet aan te wijzen, kwam ook de tweespalt der oudste kristengemeente voor het eerst aan 't licht. Want dezelfde oppositie, die deze hellenist door zijn vrijere en geestelijke godsvereering tegen den tempeldienst der joden verwekte en waardoor hij zich dezelfde aanklacht als eens JEZUS op den hals haalde, splitste ook alras daarna de jeruzalemsche gemeente in twee partijën, die der hebreëen en die der hellenisten, van welke de laatste, de vrijere richting, uitgestooten werd, naar Samarië en eindelijk naar Antiochië vlugtte, de eerste onder de bescherming der twaalf apostelen voortaan de moedergemeente vormde voor al de joodschgezinde kristenen. Het verschil bestond hierin: de hebreëen hielden zich stipt aan hunne nationale gebruiken, en ook wat hunne godsdienstige inzichten betreft onderscheidden zij zich in niets van de orthodoxe joden dan dat zij geloofden dat de messias reeds gekomen en dat JEZUS die was; de hellenisten bouwden voort op den door JEZUS gelegden grondslag van een geestelijken en universeelen godsdienst.

Doch wat STEFANUS slechts begonnen was, om namelijk den geestelijken godsdienst van JEZUS van de knellende banden van het jodendom los te maken, dat werd door den heidenapostel PAULUS konzekwent en naar vaste beginselen doorgevoerd. Hij is het geweest die het oorspronkelijk universeel beginsel van het kristendom algemeen ingang trachtte te verschaffen. Met hem breekt dan ook een nieuw tijdvak in de ontwikkelingsgeschiedenis van het kristendom na JEZUS' dood aan, van dien aart dat wij nu niet alleen

zijn uitwendigen maar ook zijn inwendigen gang volgen kunnen. In de plotselinge bekeering van PAULUS ziet ook BAUR een wonder, wel te weten niet een uitwendig wonderbaar feit maar een moeielijk te begrijpen geestelijk proces, dat, schoon evenmin als het geloof der eerste jongeren aan Jezus' opstanding (gelijk wij pas gezien hebben) voor psychologische analyse vatbaar, nogtans volgens het eigen getuigenis van den apostel (Gal. I, 14) als feit moet aangenomen worden en zich eenigzins laat verklaren uit den indruk dien de dood van JEZUS op hem gemaakt en hem de waarheid van het kristendom het eerst ontsloten had. Maar de groote beteekenis welke dit feit voor hem had was hierin gelegen dat hij, na met grootere scherpzinnigheid dan anderen de strekking der nieuwe leer ingezien, en zich als haar ijverig verkondiger aangemeld te hebben, het eerst van allen het universeel karakter van het kristendom in onderscheiding van het joodsch partikularisme onder bepaalde woorden bracht en overeenkomstig zijn persoonlijk karakter een even hevige tegenstander van het jodendom werd, als hij vroeger het kristendom ijverig vervolgd had. In zijn bewustzijn waren de bestemming van het kristendom en zijn apostolische roeping nauw verbonden. Den waren geest van het kristendom te kennen en dien onder de heidenen te verspreiden was voor hem één. Zijn opvatting van het kristendom en de aart zijner werkzaamheid brachten dus meê, dat er een groote kloof ontstond tusschen hem en de zuilenapostelen, dat zich de kristenen voortaan verdeelden in twee partijen: de petrinische en

de paulinische, die in beginsel lijnrecht tegenover elkander stonden. Voortaan kon PAULUS alleen door zijn zelfstandigheid tegenover de eigenlijke apostelen te bewaren het inéénsmelten van beide richtingen voorkomen en zorgen dat de groote kwestie van dien tijd zuiver gesteld werd.

Een gewichtige bedenking rijst hier echter op, die BAUR ook zich zelf maakt, deze namelijk: als PAULUS de eerste is geweest die het specifiek onderscheid tusschen joden- en kristendom deed uitkomen, heeft hij dan niet evenzeer tegenover JEZUS zelf als tegenover de eerste aanhangers van dezen zich gesteld? En hoe laat het zich geschiedkundig verklaren, dat eerst door den heidenapostel, die door een vrij groote tijdruimte van den stichter van het kristendom gescheiden was, ver buiten den apostelkring zonder tuschenkomst der eigenlijke jongeren het kristelijk universalisme in zijn volle beteekenis uitgesproken werd? Om dit bezwaar uit den weg te ruimen, merkt BAUR aan dat er in de voorstelling van de persoon van JEZUS, naar de schets die wij hem boven daarvan zagen geven, twee elementen zijn, die men in hun ware verhouding tot elkander moet zoeken te verstaan. Het een is het zedelijke, het algemeen menschelijke, het goddelijk verhevene dat aan de persoon van JEZUS haar absolute beteekenis geeft, het ander het beperkende, vervat in de joodsche messiasidee die ook door JEZUS als de noodzakelijke vorm voor het eerste moest worden gebruikt, om het tot algemeen bewustzijn der menschen te brengen en in de geschiedkundige ontwikkeling te doen opnemen. Wat is natuurlijker, vraagt BAUR, dan dat de

een zich hield aan de nationale zijde van JEZUS' persoon en door daaraan streng vast te houden zich boven het joodsch partikularisme niet vermocht te verheffen, de ander daarentegen zich aan het algemeen menschelijke in hem aansloot en daardoor aan het eigenlijk kristendom de strekking gaf die er oorspronkelijk in lag? ²³⁴ Deze beide gezichtspunten, zegt hij, deze antonomie moeten wij ons wel herinneren, willen wij de persoon en het werk van JEZUS begrijpen. En als wij ons die beide zijden in hem slechts als onmiddelijk één denken, dan heeft dit ook niets onwaarschijns. Vraagt men hoe het dan komt, dat PAULUS blijkens zijne brieven zich zoo weinig op het leven en de daden van JEZUS beroept, dan kan het antwoord geen ander zijn dan eenvoudig dit: voor den geest des heidenapostels stond het kristendom dáar als één groot geschiedkundig verschijnsel dat voor hem slechts zin en beteekenis had als goddelijke openbaring, en om het als zoodanig te begrijpen waren de beide feiten van dood en opstanding in den samenhang met het geheel dier verschijning opgevat voor hem voldoende. Voor die beschouwing van het kristendom als een eenheid zonken dus de bijzondere lotgevallen van den stichter als ondergeschikte zaken in 't niet. Het is — zegt BAUR terecht — louter kleingeestigheid in de woorden van PAULUS citaten uit het onderwijs van JEZUS te willen zoeken, om daardoor zijn apostoliesch recht en zijn samenhang met het oorspronkelijk kristendom te bewijzen. Hij toch had zich door „de onmiddelijke openbaring van Jezus Kristus,“ die hem ten deel gevallen was, een opvatting van JEZUS'

persoon en werk verworven, die niet eerst een geschiedkundige commentaar behoefde. Waartoe zou hij zich eerst door oog- en oorgetuigen op de hoogte stellen van het leven van JEZUS, van hetgeen hij in het vleesch geweest was; daar hij zelf in den geest hem aanschouwd had? Waartoe eerst onderzoeken, of zijn leer met de overgeleverde redenen van JEZUS overéenkam, als hij door den in hem levenden en werkenden KRISTUS de stem des Heeren zelf vernam? Waartoe vooraf het verleden raadplegen; daar toch KRISTUS voor hem als tegenwoordig was en luide sprak tot zijn geweten? Men behoeft dus niet beangst te zijn, meent BAUR, dat men PAULUS, door hem zulk een vrij standpunt tegenover de paradosis te laten innemen, tot een tweeden en beteren KRISTUS, tot een soort van montanistischen parakleet maakt.

Gedurende de eerste veertien jaren na zijn bekeering had PAULUS gelegenheid zijne denkbeelden te verbreiden met dat gelukkig gevolg, dat hij ze in vele buitenlandsche gemeenten, door hem zelf of door anderen gesticht, aangenomen zag. Meer en meer verkreeg het kristelijk universalisme recht van bestaan en werd het openbaar, dat zich tegenover de aristokratie en de privilegiën van het joodsch-kristendom het heidenkristendom met evenveel aanzien handhaven kon. Meer en meer werden de tegenstellingen gescherpt. Hoe meer de innerlijke macht der waarheid en de scherpte zijner dialectiek den apostel PAULUS een beslist overwicht op zijne tegenstanders gaf, des te minder was de petrinische partij geneigd van hare voorrechten afstand

te doen, des te meer bleef zij in haar partikularisme volharden. Dit bleek vooral op de kerkvergadering te Jeruzalem. Hoe weinig het toen tot een verzoening der beide partijen kwam blijkt reeds hieruit, dat de beraadslagingen tot niets anders leidden dan dat ieder bij zijn gevoelen volhardde en men overeenkwam in de bepaling, elk zijns weegs te gaan. Het blijkt verder hieruit dat reeds spoedig daarna en wel te Antiochië de groote twistzaak een voorwerp van nieuwe verdeeldheid werd. Deze bewijzen zijn te sterk dan dat men de ook op zich zelf onwaarschijnlijke onderstelling mag maken, dat de twaalf apostelen, de hoofden der moedergemeente, zich buiten den allergewichtigsten strijd van dien tijd gehouden zouden hebben. Men slaat de geschiedenis in 't aangezicht, als men met den schrijver van het boek der handelingen de verschilpunten tracht te verbloemen. Integendeel tot aan zijn dood toe heeft PAULUS met zijn joodschkristelijke tegenstanders een hevigen strijd te voeren gehad. Ja zijn heterodoxie werd zelfs de aanleiding tot zijn ondergang, zoodat men de bewerkers van zijn gevangenis en reis naar Rome niet alleen onder de eigenlijke joden, maar ook onder de partij der twaalven zoeken moet. De loop dien deze strijd tusschen PAULUS en zijn tegenpartij nam vormt den voornamen inhoud van de geschiedenis der kristelijke kerk in die dagen. Op allerlei wijze zocht de joodschkristelijke partij den invloed van den grooten heidenapostel te fnuiken en deze zag zich telkens genoodzaakt als apologeet voor zijn eigen zaak op te treden. In zijn brief aan de galaten, de korinthiërs en de

romeinen leeren wij het drieledig karakter van dien strijd kennen. — Doch wij behoeven bij dezen verderen gang van zaken, tot aan den dood van PAULUS niet langer stil te staan, na al wat wij bij „de geschiedenis der kristelijke oorkonden” in het tweede hoofdstuk van dit gedeelte onzer verhandeling daarvan gezegd hebben.

Na den dood des apostels waren de beide partijën zóo weinig tot rust gekomen, dat de strijd nog een geruimen tijd tot het midden der tweede eeuw voortgezet werd. Juist nu werden de tegenstellingen nog meer gescherpt; daar de strijders van weerszijden zich hun standpunt helder trachtten bewust te worden en zich rekenschap zochten te geven van het doel dat zij najaagden en van het plan dat zij tot bereiking daarvan zich vormden. Uit de litteratuur van die dagen put BAUR de stof voor dit tijdperk der geschiedenis. En deze litteratuur wordt — gelijk wij vroeger gezien hebben — het best uit het gegeven oogpunt verstaan, als men haar beschouwt in betrekking tot den strijd die toen de gemoederen verdeelde. Zonder ons hier verder in bijzonderheden te begeven, zij het genoeg hier nog te melden, dat BAUR aan de zij der paulinische partij plaatst: het evangelie van Lukas en het antinomisme van Marcion, maar niet het gnostiesch dualisme waardoor deze het paulinisme overdreef en bij de katholieke kerk alras zijn aanzien verloor, aan de zij der petrinische partij: de apokalyps, door welk geschrift de naam en het gezach van den apostel PAULUS in sommige klein-aziatische gemeente verloren gingen, waartoe ook

PAPIAS en HEGESIPPUS door het stelsel van ignoreeren het hunne bijdroegen, en bovenal de pseudoklementinische geschriften met hun Simons-sage, gelijk wij alles vroeger reeds gezien hebben.²³⁵

DE KATHOLIEKE KERK.²³⁶

Het feit van het ontstaan der ééne katholieke kerk dat den inhoud van het volgend tijdvak uitmaakt wettigt de onderstelling, dat reeds vroeger pogingen tot verzoening gedaan werden; daar het niet waarschijnlijk is dat op een fellen strijd plotseling een volkomen vrede gevolgd zal zijn. Deze vrede heeft hare preliminairen moeten hebben. De eindelijke verzoening is ontegenzeggelijk voorbereid geworden. Dit is dan ook werkelijk het geval geweest en kan met geschiedkundige data aangewezen worden. Reeds bij zijn beschrijving van den strijd had BAUR gezegd: uit het eindresultaat waartoe die strijd heeft geleid kan worden opgemaakt, dat men ook altijd gestreefd had de beide partijen tot elkander te brengen en dit te bewerkstelligen „door het wegnemen der verschilpunten en het verzoenen der tegenstellingen.” Waarom BAUR het hier voornamelijk de taak des geschiedschrijvers acht duidelijk aan te toonen, hoe de beide uit elkander loopende richtingen zich verzoend hebben en tot één geworden zijn; dat anders het ontstaan der katholieke kerk niet begrepen wordt. Verkeerd handelt men, zegt BAUR, als men meent dat de groote kwestie die moest

worden beslecht liep over abstrakte voorstellingen, zooals die van wet en geloof. Neen, over konkreete zaken werd gestreden en de geschiedenis laat ons ook hier weêr de personen zelve zien in hun leven en streven, zooals: de trotschheid der joodsche partij, haar afkeer van den heidenschen invloed. „Het kristendom toch, geplaatst midden tusschen de heerschende machten van dien tijd, moest nog eerst op den vijand den bodem voor zijn bestaan veroveren en zelf zich de vormen verschaffen voor zijn volgende geschiedkundige ontwikkeling. Het bewegend beginsel waren hier de judeïsten die den apostel PAULUS op alle punten van zijn werkring met den meest beslist tegenstand tegentraden. Aangetoond moet dus worden, op welke wijze en door welke middelen de tegen elkander strijdende judeïsten en paulinisten tot elkander gebracht werden.

BAUR meent de geschiedenis het getrouwst op de navolgende wijze terug te geven. Beide partijen kwamen tot elkander, zegt hij, door dat beiden iets van hunne strenge eischen lieten vallen, iets van hunne gevoelens opgaven: de judeïsten of petriners lieten de instelling des doops toe in plaats van de besnijdenis, op grond van het verschijnsel dat vele heidenen feitelijk zonder besnijdenis bekeerd waren geworden; de paulinisten deden een aanmerkelijke schrede tot toenadering, door minder streng te staan op de oorspronkelijke rechtvaardigingsleer van PAULUS, maar die uit te breiden tot een algemeenen levensvorm, waarbij geloof en goede werken hand aan hand gingen. BAUR waarschuwt hier echter voor éene dwaling die hier zoo ligt plaats heb-

ben kan, dat men namelijk het proces te spoedig laat afloopen, de tegenstellingen op eens laat verdwijnen, waarvan het gevolg zou zijn, dat men óf het petrinisme in het paulinisme óf het paulinisme in het petrinisme doet ondergaan. Dit is in strijd met de geschiedenis. Beide partijen verlaten nog zoo spoedig het tooneel der geschiedenis niet. Zij hebben nog langen tijd nevens elkander bestaan en van grooten duur bleef beider levenskracht. De judeïsten gaven daarvan het bewijs, dat zij zonder moeite de tot nog toe verdedigde posten wisten over te geven, zoodra zij daarin het middel zagen tot overwinning. Juist de afstand, dien zij deden van de absolute noodzakelijkheid der besnijdenis, waarvan zoeven sprake was, is daarvan een voorbeeld. In weerwil van deze concessie aan het pauliniesch universalisme, lieten zij niets vallen van hun eisch betreffende de noodzakelijkheid der wetsbeoefening. Van dáár ook dat in de pseudoklementinen zelfs aan PETRUS de eer der uitbreiding van het kristendom in universalistischen geest toegeschreven wordt, welke eigenlijk aan PAULUS toekomt, dat PETRUS in de overlevering der kerk doorgaande in de plaats van PAULUS wordt gesteld. Voorts wordt de heidensche KLEMENS, die in genoemde geschriften voor den middelaar der beide partijen doorgaat, voorgesteld als door PETRUS te zijn gedoopt. Ja, de invloed dien het joodschkristendom op de vorming der katholieke kerk uitgeoefend heeft kan niet te hoog aangeslagen worden. Van het zich verjongend jodendom ontleent de kerk haar geheele organisatie: hare theokratische instellingen en hare aristokrati-

sche vormen. Reeds in het episkopaat liggen de beginselen der pauselijke hiërarchie die zich in de middeleeuwen tot zulk een eerbiedwekkende hoogte verheven heeft. Het denkbeeld eener theokratische wereldheerschappij was door den joodschen geest op het kristendom overgeplant. Had het paulinisme den bodem toebereid, doordat het de massa's voor het kristendom won, het joodschkristendom bouwde nu daarop zijn hiërarchiesch gebouw. Men kan dus niet spreken van den dood van het petrinisme. Nog minder echter van den ondergang van het paulinisme. 't Is juist het voortwerkend bestaan, de blijvende superioriteit van het paulinisme boven zijn tegenpartij, waardoor de echt kristelijke geest is bewaard gebleven en de kerk als de officieele draagster van dien geest zich heeft doen gelden. Het paulinisme heeft in dit tijdperk het oorspronkelijk bewustzijn even krachtig en beslissend als te voren gehandhaafd tegen de aristokratische eischen van het joodsch partikularisme. Een voorbeeld daarvan is zijn trouw aan zijn eenmaal uitgesproken beginsel, hoezeer het ook (gelijk wij gezien hebben) de scherpe punten van zijn rechtvaardigingsleer ter wille van de petriners afstompte. Dit was geen verloochening van zijn eigen principieel. Immers ook PAULUS had altijd geleerd dat het geloof zich in liefde moest openbaren. Hij had dus ook naast het geloof aan de werken recht van bestaan toegekend. Alleen daarom had hij eens de rechtvaardigingsleer zoo scherp voorop gesteld, omdat in den strijd tegen het joodschkristendom zijn bestaan er meê gemoeid was. 't Was toen een strijd op leven en dood,

te zijn of niet te zijn. Maar als eens het paulinisme dat gevaar te boven was gekomen en in zoover zijn doel had bereikt, kon het toegevend beginnen te handelen. De rechtvaardigingsleer werd dus niet geheel en al opgegeven, maar slechts met meerdere scherpte voorgedragen.

Maar beide partijen, hoewel levenskrachtig, drongen op verzoening aan en begonnen langzamerhand meer te letten op het geloof dat, in weerwil van alle verschil, aan alle partijen gemeen was. Dit is de hoofdrichting waarin de geschiedenis zich thans beweegt. BAUR doet dit duidelijk uitkomen en brengt daartoe de verschillende gegevens der geschiedenis vernuftig en toch ongedwongen bijeen. Van judeïstische zijde werd de poging tot verzoening het eerst gewaagd, door de hoofden der partijen, PETRUS en PAULUS, in de overlevering in een vriendschappelijke verhouding tot elkander te brengen. Want hoewel het hun in de eerste plaats te doen was PETRUS te verheerlijken en PAULUS te verdringen, lag daarin toch tevens het gevoelen uitgedrukt, dat dit niet anders kon geschieden dan door PETRUS in het karakter van PAULUS te doen optreden en het joodsch partikularisme te doen vervangen door het kristelijk universalisme. Als een andere proef van verzoening wijst BAUR op de bekende sage van de vriendschap van PETRUS en PAULUS en van hun beider marteldood te Rome volgens het verhaal van EUSEBIUS (Hist. Eccl. II, 25). „Deze sage — zegt hij — ontleent haar geschiedkundige beteekenis juist aan haar ongeschiedkundig karakter“. Want een overlevering die op zulk een zwakken historischen grond berust

dankt haar ontstaan aan een bepaalde tijdsbehoefte, en deze was: de verzoening der partijen. Het eerste spoor dezer sage vindt men reeds in den kanon (2 Petr. III, 15 f.). PAULUS wordt gerehabiliteerd; de apostolische waardigheid, hem vroeger ontzegd, nu hem toegeschreven; de trotschheid der joodsche partij, in de apokalyps (IX: 20, XVI: 9, 11, 21) nog in volle kracht, overwonnen door den invloed der paulinische kristenen, zoodat niet meer de heidenen als de van God gehate partij beschouwd worden. — Ook de geschriften van dezen tijd dragen de duidelijkste sporen van deze verzoenende richting. Wederom moet hier herinnerd worden wat wij BAUR in het hoofdstuk over de geschiedenis der kristelijke oorkonden hebben hooren zeggen van de strekking der brieven van Jakobus, aan de hebreëen, de efezers, de kolossenzen, de filippenzen en van de pastoraal-brieven. De hoogste en voornaamste plaats in dit verzoenend streven bekleedt het boek der handelingen. De genoemde irenische richting spreekt evenzeer uit de geschriften van BARNABAS, IGNATIUS, KLEMENS, POLYKARPUS, HERMAS en JUSTINUS MARTYR. De meesten dezer geschriften zijn te Rome vervaardigd en werden van hier naar de onderscheidene gemeenten verzonden. Aan de gemeente te Rome komt dan ook de groote verdiensten toe, de eerste grondslagen voor het katholicisme gelegd te hebben. En wat de romeinsche kerk op den weg der praktijk beoogde: het verwerkelijken van de idee der katholieke kerk, dat werd op ideëele wijze nagejaagd door het 4^{de} evangelie, door het denkbeeld van

de kerk als één kudde onder één herder op den voorgrond te plaatsen en door den strijd voort te zetten tegen de klein-aziatische quartodecimanners. Alzoo kwam dan eindelijk door versmelting van partikularisme en universalisme, van petrinisme en paulinisme de éene katholieke kerk tot stand en het ebionitisme, dat in den beginne de kracht der jeruzalemsche gemeente uitmaakte, werd aan 't einde der tweede eeuw tot een sekte gestempeld en uit de kerk verbannen. Uit de beschrijving welke IGNATIUS en EPIFANIUS van het vasthouden dezer sekte aan de besnijdeniswet en van hun paschaviering geven blijkt meer dan overvloedig, dat de ebionieten niets anders waren dan de zelfde joodschkristenen der jeruzalemsche gemeente, die in der tijd zich tegen PAULUS verzet hadden.

Maar de aldus gevestigde kerk moest ook bevestigd worden en daartoe de aanvallen zegevierend afslaan, die van meer dan één zijde tegen haar gedaan werden.

Als de twee gevaarlijkste vijanden, die tegen de nieuwe katholieke kerk opstonden, zijn te beschouwen: de gnosis en het montanisme. Over het eerste hebben wij reeds het gevoel van BAUR op meer dan één plaats leeren kennen. Wij hebben haar hier alleen te beschouwen in betrekking tot de groote rij van gebeurtenissen waaruit de drang van dien tijd wordt gekend. De vraag is: hoe treedt de gnosis op in de ontwikkelingsgeschiedenis der kerk? Wij moeten ons hier herinneren de bewering der gnostieken, dat zij het kristendom teruggaven in al zijn zuiverheid, in al zijn volmaaktheid, en dat zij het ont deden

van de joodsche elementen, waarmede het bij de groote menigte der kristenen nog altijd bezwangerd was. Evenals PAULUS verlangden zij een pneumatiesch kristendom. Een middel tot deze bedoelde vergeestelijking was de hoogere kennis, de gnosis. En als een ander zeer gebruikelijk middel werd gebezigt de allegorie. De gnostieken gebruikten de allegorie, om op hunne ideën een kristelijk vernis te leggen. Door middel der allegorie leidden de gnostieken de personen en gebeurtenissen der evangelische geschiedenis tot algemeene geschiedkundige denkbeelden terug. Dit was in overeenstemming met de richting die zij vertegenwoordigden. In onderscheiding van dat der algemeene kerk was hun karakter niet godsdienstig, maar spekulatief, filosofiesch. Der kerk dreigde dus van de zijde der gnosis het gevaar, dat zij haar positief kristelijken grondslag verloor. Even als het kristendom zich eerst boven het partikularisme, boven de algemeenheid van zijn beginsel had weten te verheffen en van het jodendom zich los te scheuren, evenzeer moest het nu zorgen door het heidendom niet te ontaarden in algemeenheden, waardoor het het specifiek geschiedkundig karakter zou verliezen. De kerk moest zich dus ook van dezen gevaarlijken vijand ontdoen en zijn leer tot ketterij stempelen. En de geschiedenis der kristelijke kerk leert ons dan ook, dat zij zich langzamerhand van den invloed der gnosis geheel heeft ontdaan, nadat zij dien eerst een geruimen tijd ondervonden had.

Van een geheel anderen aart waren de aanvallen, door het montanisme tegen de kerk beraamd. Het monta-

nisme was een reaktionaire beweging tegen de heerschende kerk. Zich kenmerkende door een praktiesch rigorisme, voerde het een hevigen strijd tegen het opkomend wereldsch karakter der kerk en tegen de bisschoppelijke macht. Met het gnosticisme had het zijn transcendente wereldbeschouwing gemeen, zoodat zy beiden het wezen des kristendoms ver boven het tegenwoordige en buiten de werkelijkheid stelden, met dit onderscheid echter dat, terwijl het gnosticisme zijn blik op het verleden richtte en het begin, de wording van alle zijn trachtte te verklaren, het montanisme verlangend uitzag naar het einde aller dingen. Toen namelijk het kristendom door zijne voortgaande overwinningen in aanzien steeds toenam bij de wereld, het lijden en den strijd tegen het heidendom langzamerhand te boven was gekomen, met de wereldsche machten zich meer en meer verzoende, toen als een gevolg daarvan het oude geloof van JEZUS' zichtbare wederkomst op de wolken des hemels, dat eens het geloof aller kristenen was, zoowel van PAULUS als van den schrijver der apokalyps, begon te verzwakken, zooals blijkt uit den tweeden naar den apostel PETRUS genoemden zendbrief (III, 1); was het wonder dat er in zulk een tijd onder de kristenen opstonden die de oude verwachting weer levendig zochten te maken? Tot dezulken nu behoorden ook de montanisten. Zij waren in die dagen de vurigste kristenen. Hunne profeten schilderden in sterke kleuren het duizendjarig rijk en het einde der wereld. Μετ' ἐμὲ προφήτις οὐκετι ἔσται ἀλλὰ συντέλεια, zegt de profetes MAXIMILLA (Epiph. haer. 48, 2). Als chalias-

ten konden de montanisten die wereldkatastrofe niet al te nabij wenschen. Hun dagelijksche bede was daarom, dat het godsrijk mocht komen, hetwelk in hun mond betekende, dat het einde der wereld komen mocht (Tertull. De orat. c. 5). Zelfs meenden zij op aarde de plaats te kunnen aanwijzen, wáar het hemelsch Jeruzalem zou neêrdalen. — Ten nauwste met deze overtuiging was verbonden hun profetische ekstase en hun geloof aan den parakleet, den heiligen Geest, die in den te verwachten jongsten dag alle ware geloovigen met zijn hulp en troost nabij zijn en de volkomenste openbaring aanbrengen zou. Vooral op het zedelijk gebied zou de parakleet zich werkzaam betoonen. En ook reeds in dit leven moesten zich de kristenen, volgens de leer van den parakleet, door een streng zedelijk gedrag voorbereiden voor de toekomst des Heeren. Hoewel hij noch over 't geloof noch over de zedelijkheid iets bepaald nieuws wil leeren („restitutor potius quam institutor,” zegt TERTULLIANUS, De monog. c. 4), gaat de parakleet toch verder dan KRISTUS en de apostelen. Wat dezen voor zedelijk geoorloofd hielden, verklaart hij voor zwakheid des vleesches. Vooral ten opzichte van het zedelijk en openbaar leven moesten de montanisten in conflict komen met de heerschende kerk. Niet slechts dat zij het ten hoogsten afkeurden dat gansche gemeenten zich door geld van de vervolging loskochten; maar ook in een ander opzicht stelden zij zich tegen het vriendschapsverbond, door de kerk met de wereldlijke macht gesloten. Te weten de bisschoppen die de kerk georganiseerd hadden

en langzamerhand tegenover de staatsmachten in een meer vreedzame verhouding gekomen waren, rekenden op den blijvenden duur der kerk en leerden dus, wat hun eigen waardigheid betreft, de *continua successio*. Daarom waren zij ook toegevender in de moraal, zoodat zij zelfs degenen die zich aan doodzonden schuldig maakten door boetedoening in de kerk opnamen. De montanisten nu leerden daartegenover dat de doodzonden in 't geheel niet konden worden vergeven en beweerden met hunne streng zedelijke eischen den oorspronkelijken geest van JEZUS en zijne apostelen beter dan de kerk te bewaren. De bisschoppen waren dan ook wederkeerig de grootste tegenstanders van het montanisme. En de volgende geschiedenis der kerk van dezen tijd toont aan, dat aan hun zijde de overwinning is geweest. De kerk met hare bisschoppen, na eenmaal het beginsel der continuïteit en ener daarop gegronde laxere moraal vastgesteld te hebben, heeft al die montanische denkbelden één voor één ter zijde gesteld of althans gewijzigd. CYPRIANUS, die na TERTULLIANUS leefde, was reeds minder streng in zijne chiliastische beschouwingen. Nog flauwer was AUGUSTINUS. Daarentegen werd de oppositie tegen het montanisme steeds heviger, zooals blijkt uit de polemiek van den presbyter CAJUS. Eindelijk werd het geheel onderdrukt en door de kerk als ketterij veroordeeld.²³⁷

Beide deze richtingen, het gnosticisme en het montanisme, hebben dus het ontstaan der katholieke kerk krachtig in de hand gewerkt, in de eerste plaats doordat zij (wat vooral van het gnosticisme geldt) de idee van catholicisme

tot bewustheid brachten, maar dan ook omdat zij door hunne overdrijvingen en hun felle oppositie de bestaande kerk dwongen op een hooger standpunt zich te plaatsen, van waar zij haar gezach tegen de afwijkende leeringen kon handhaven. Als zulk een gezach der kerk verrijst hier de bisschoppelijke macht. Hoe nu is — ziet hier een belangrijke vraag voor het recht verstand der geschiedenis — volgens de voorstelling van BAUR het oorspronkelijk of apostoliesch kristendom langzamerhand die bisschoppelijke kerk geworden, die ons in de geschiedenis bekend is als de noodzakelijke vorm waarin het kristendom zich verder kon ontwikkelen? Uiterlijke omstandigheden en godsdienstige belangen werkten meê. Het episkopaat hangt hier ten nauwste samen ter eener zij met de overlevering, ter andere zijde met het dogme. — Van de traditie zegt BAUR het volgende. Daar ook de ketters zich op de h. Schrift beriepen, moest er een hooger gezach gezocht worden. Dit vond men in de overlevering, d. i. de overeenstemming met de leer der door de apostelen gestichte en in KRISTUS gegronde gemeenten. Om echter zeker te zijn dat de apostolische leer zuiver bewaard was gebleven, moest men eerst weten, welke opvolgers de apostelen gehad hadden. Groot gewicht werd dus gelegd op de kennis der apostolische opvolging; en als de opvolgers der apostelen, als de plaatsvervangers van KRISTUS meende men de bisschoppen te kunnen aanwijzen. Het gezach der overlevering werd alzoo verbonden aan dat der bisschoppen. Deze waren de eigenlijke dragers der apostolische overlevering. Eerst in het

episkopaat verkreeg de overlevering haar konkrete werkelijkheid. De traditie heeft dus dezelfde beteekenis in de ontwikkelingsgeschiedenis der katholieke kerk als het episkopaat. In beiden werkte het beginsel der eenheid voort. In beiden deed zich het godsdienstig belang gelden, om den band der gemeenten met KRISTUS haar hoofd vast te houden. Hier ligt het punt van aanknooping tusschen deze twee, zooals het onderzoek naar den oorsprong van het episkopaat duidelijk doet zien. De bisschoppen — zegt BAUR — zijn niet, zooals de traditioneele geschiedenis luidt, door de apostelen aangesteld, maar hebben hun ontstaan aan het bovengenoemd streven naar eenheid te danken. Ook toen zich reeds een priester- en leekenstand (ordo en plebs) gevormd hadden, werd de oorspronkelijke eenheid tusschen beiden niet aanstonds opgeheven, maar bleef het onderscheid nog langen tijd louter relatief. Volgens TERTULLIANUS waren ook de priesters leeken. Zóo waren ook zelfs nog ten tijde van KLEMENS van Alexandrië en van IRENAEUS de namen presbyter en bisschop woorden van één en dezelfde beteekenis. De bisschop gold onder de presbyters als de primus inter pares, niets meer. Eerst later ging de autonomie der gemeenten te loor, toen uit den aart der zaak de geestelijkheid zich langzamerhand verhief tot een gezachhebbende macht, waardoor het onderscheid tusschen haar en de leden der gemeente een specifieke en absolute werd. Daar het namelijk een gewoonte geworden was dat zich de gemeenten door hare presbyters lieten vertegenwoordigen, ontstond hieruit

later de behoefte, dat één uit hun midden de plaats der overigen verving en zich aan het hoofd der geheele kerk stelde. En daar zich om het hoofd der kerk steeds meerder macht en aanzien als om haar middenpunt vereenigde, moest wel de eenheid een volstrekt overwicht verkrijgen en al het andere in een ondergeschikte en afhankelijke betrekking plaatsen. Daarbij kwam nu nog dat elke gemeente het bewustzijn harer betrekking tot KRISTUS wenschte levendig te houden en dit nu trachtte te doen, door één aan haar hoofd te plaatsen als den zichtbaren vertegenwoordiger van KRISTUS. Reeds vroeger had zich dit streven kenbaar gemaakt, zooals blijkt uit de overlevering omtrent JACOBUS den broeder des Heeren in zijn betrekking tot de jeruzalemsche gemeente. Was eens de souvereiniteit der bisschoppen langs dezen weg erkend, de strijd met de ketters voltooid hun macht en verhief hen tot dat aanzien, waarin zij voortaan gedurende eenige eeuwen staan zouden. De roeping van den bisschop werd nu een tweeledige. Hij moest tegenover de ontbindende strekking der ketterijen dienen tot een middenpunt, waarin zich alle verwante elementen vereenigden. Tevens moest hij de aandacht van de bespiegelingen over het kristendom en van de chiliastische overspanningen afleiden en haar vestigen op de behoeften van het tegenwoordige, hoe bijvoorbeeld het kristendom uitwendig zich had te plaatsen tegenover de heidensche wereld en inwendig behoorde georganiseerd te worden. In de apostolische leer, welke hij als opvolger van PETRUS en als plaatsvervanger van KRISTUS door zijn gezach be-

vestigde, wierp hij een bolwerk op tegen de ketterijen. Door het episkopaat alzoo werd zich de kristelijke kerk het eerst bewust van hare in het geloof van KRISTUS gegronde eenheid. „Door het episkopaat” — zegt BAUR — „verkreëg de kerk haar bepaalden vorm. Eerst in de bisschoppen had men de subjekten, wien men zich kon denken als in het bezit gesteld van alles wat KRISTUS zelf den apostelen verleend had; in hun persoon vertoonde zich de kerk in haar ware gestalte, als datgene wat zij krachtens haar wezenlijk beginsel was. Wat de heilige Geest voor den kristen over 't algemeen is, dat is hij in nog hoogerem zin voor den bisschop, die dan ook gold als zijn orgaan.” — Maar door dezen vorm van bestuur zou het de kerk nog aan een wezenlijken inhoud ontbroken hebben, indien niet nevens de uiterlijke inrichting ook de apostolische overlevering zelve meer opzettelijk onder bepaalde begrippen gebracht was. Dit is de beteekenis van de ontwikkelingsgeschiedenis van het dogme in dezen tijd, dat met de samenstelling der hierarchie hand aan hand ging. Door deze beiden verkreeg de katholieke kerk haar vast en duurzaam bestaan. Beiden waren dan ook zóo nauw aan elkander verbonden, dat zij wederkeerig door elkander bepaald werden. Gelijk uit de behoefte aan een regel des geloofs de bisschoppelijke en de katholieke vorm der kerk te voorschijn kwamen, zoo vindt men in de kerkleer de bewustheid terug, die de kerk in haar boezem omdroeg. Het dogme toch is altijd de ideale uitdrukking van de werkelijkheid, en ieder moment in de ontwikkeling van het

leerstuk beandwoordt aan een wijziging in het leven, de macht en de inrichting der kerk. Opmerkelijk is het daarom, dat de geheele ontwikkeling van het dogme in deze periode zich concentreert in de leer omtrent de persoon of de goddelijke waardigheid van KRISTUS. De hierin ontwikkelde kristologische denkbeelden bevorderden de verheffing der bisschoppelijke macht. Hoemeer de Kristus steeg, des te meer nam ook het gewicht van zijn stedehouder op aarde toe. En omgekeerd: toen de bisschoppen in aanzien toenamen, toen het kristendom zich eindelijk van het romeinsche rijk meester maakte en alzoo het denkbeeld van een wereldgodsdienst verwezenlijkte, verkreeg ook zijn stichter een absoluut karakter, en het was het eerste algemeene concilie van bisschoppen, dat onder het bestuur van den eersten kristelijken keizer de homoousie van Kristus met God den Vader als leer der kerk verkondigde en vaststelde.

Op deze wijze nu nam het oorspronkelijk of apostoliesch kristendom langzamerhand den vorm aan eener bisschoppelijke of katholieke kerk en losten zich de vroeger bestaande partijen in een hogere eenheid op. De bisschoppelijke macht was wezenlijk de eenige voorwaarde, waarop in den aanvang en ook later de kristelijke kerk haar idee kon verwezenlijken en treden in de baan harer geschiedkundige ontwikkeling; daar zij „alle goddelijke en menschelijke, geestelijke en wereldsche, hogere en lagere, verwijderde en nabijzijnde elementen in haar opnam en in tijden van hevige krisis alle buitensporigheden afsneed, verzekerd dat

zij zoo aan de katholieke kerk den breedten grondslag gaf, waarop zij alleen het gebouw der toekomst kon optrekken."

In de hier gegeven beschouwing, welke wij zoo getrouw mogelijk hebben meêgedeeld, heeft dan BAUR een eerste proeve willen leveren eener op kritische gronden rustende geschiedenis van het oorspronkelijk kristendom. Reeds, als wij bedenken dat hij de eerste geweest is die zich aan dezen reuzenarbeid waagde, dat hij voor al de volgende onderzoekingen de weg geopend heeft, moet hem allen lof geschonken worden. Toch is de vraag hier niet ongepast, of deze eerste proeve een wêlgeslaagde mag heeten, of het BAUR in waarheid gelukt is, het oudste kristendom uit den samenhang met andere geschiedkundige verschijnselen te verklaren? Onzes inziens hangt het antwoord op deze vraag voor een goed deel van de juiste uiteenzetting der bijzonderheden af. Wij willen dus onzen gids eerst nog op de verschillende zijpaden volgen die ons tot den hoofdweg, welken hij het kristendom door de geschiedenis laat bewandelen, zullen terugvoeren. Eerst daarna kunnen wij de waarde zijner geheele beschouwing beoordeelen.

1. Het eerst komt hier in aanmerking de plaats, welke BAUR het kristendom tegenover de vóórkristelijke beschaving laat innemen en zijn daarmee samenhangende beschouwing van de persoon van JEZUS. Terecht is opgemerkt dat BAUR het kristendom te veel onder den invloed der heidensch-grieksche wijsheid, te weinig onder dien der joodsche vroomheid laat

ontstaan, dat hij wel de meer verwijderde betrekking van KRISTUS tot SOKRATES aangewezen, maar daarentegen verzuimd heeft zijn verhouding tot zijne voorgangers onder zijn eigen volk en tot de scholen van zijn tijd meer bijzonder tot een voorwerp van onderzoek te maken. Wel is het zeer waarschijnlijk dat de vereenigde oostersche en westersche begrippen (een gevolg van de veroveringen van ALEXANDER den grooten) en de door de romeinsche heerschappij ontstane universalistische geest ook de joodsche maatschappij van die dagen doordrongen en den geest van JEZUS aangeraakt zullen hebben; en zeker is het een verdienste van BAUR hier te hebben aangewezen dat in de geschiedenis geen oud geslacht ondergaat zonder een blijvend goed voor de nakomelingschap achtertelaten, en dat elk nieuw geslacht, elke nieuwe macht die zich verheft de vruchten plukt van een vroeger verrichten arbeid. Maar ten aanzien zijner joodsche vorming is dit door onzen schrijver niet genoegzaam in 't licht gesteld. Hoeveel duisters ook in weerwil van al het jongst ontstoken licht over de wieg en bakermat van het kristendom moge blijven zweven, hoeveel onzekers er trots de geleerde onderzoekingen van den laatsten tijd overgebleven is in de bepaling der betrekking van JEZUS tot zijn tijd; toch heeft de stichter van onzen godsdienst, ook volgens de beginselen door BAUR zelf aan de behandeling der geschiedenis ten grondslag gelegd, stellig zeker in een veel nadere verhouding tot de denkbeelden van zijn volk gestaan, zijn vroomheid droeg ongetwijfeld een veel sprekender israëlitisch karakter dan door BAUR

is aangewezen.²³⁸ Het messiasbegrip door JEZUS aanvaard is meer geweest dan een vorm waarin hij zijne zedelijke ideën hulde, meer dan een bekrompenheid waardoor hij dualistiesch tegenover zijn eigen ruimere begrippen zou gestaan hebben; de uitdrukking „Zoon des menschen“ stond wel degelijk in verband met zijn messiasbegrip, ja was hem het middel om aan het joodsch messiasbegrip een edeler beteekenis te geven;²³⁹ en het essenisme, welks verwantschap met JEZUS onmiskenbaar is, heeft eerder aan de reeds lang bestaande godsdienstrichtingen dan aan een egyptiesch-alexandrijnsche sekte zijn oorsprong te danken.²⁴⁰ Ook is het ethische niet het domineerend element van JEZUS' bestaan geweest, zooals BAUR het doet voorkomen. Al is ook het kristendom om zijn verheven idealiteit, zijn reine zedelijkheid als de kroon aller godsdiensten te achten, toch stond bij JEZUS als een echt israëliet de godsdienst, de ware vroomheid op den voorgrond. „Juist hierin — zegt KEIM²⁴¹ — dat al zijne geestelijke verrichtingen van nature naar den godsdienst zich uitstrekken, is hij volkomen israëliet. De godsdienst is het die hem met geestdrift voor zedelijkheid vervult; zijn zedelijke wereldbeschouwing komt voort uit godsdienstige drijfveeren, en tot zedelijke daden buiten den godsdienst gelegen mist hij allen aandrang.“ Zijn godsbegrip, hoezeer het ook de indicatie bevatte van een streng zedelijk bestaan, was toch in de eerste plaats de getrouwe uitdrukking van een waarlijk vroom gemoed. Beter dan dit door BAUR is gedaan moet dus op streng kritische gronden en in overeenstemming met de opvatting

der geschiedenis als een organiesch geheel het verband aangetoond worden tusschen het kristendom en den vóórkristelijken tijd, hoezeer wij ook aan BAUR de eer moeten geven tot zulk een organische geschiedsbeschrijving het eerst den weg te hebben gewezen, en hoe moeielijk het ook van wege de onvolledigheid der bronnen zal blijven een volkomen heldere voorstelling te geven van den tijd en de omgeving, waarin JEZUS geleefd en gewerkt heeft. Dat door deze verdere onderzoekingen ook de beschrijving van het karakter van JEZUS en van het wezen des kristendoms eenige wijziging zullen ondergaan, spreekt van zelf.

2. Ook de wijze waarop BAUR de beide richtingen, petrinisme en paulinisme, uit de oorspronkelijke prediking van JEZUS laat voortkomen, die eindelijk door wederzijdsche verzoening de éene katholieke kerk hebben doen ontstaan, is van vele zijden besproken en ook weersproken geworden. Doch de bedenkingen hiertegen ingebracht komen ons weinig gegrond voor. Wij gaan dit bewijzen. — In de eerste plaats acht men het onwaarschijnlijk, dat uit den éenen geest van den stichter des kristendoms twee zulke verschillende richtingen zouden zijn ontstaan, waaruit dan deze gevolgtrekking gemaakt wordt dat BAUR verschilpunten tusschen de hoofden der apostelen heeft meenen te zien die er in werkelijkheid niet hebben bestaan. „Is JEZUS — zegt UHLHORN²⁴² — werkelijk zoodanig geweest als BAUR hem voorstelt, dan kunnen zijne eerste discipelen niet die starre judeïsten geweest zijn; en omgekeerd: zijn de eerste apostelen judeïsten geweest, dan kan KRISTUS niet zoo gewerkt hebben als BAUR beweert.”

Eveneens beweert men dat, als de paulinische richting zóo diametraal, gelijk BAUR het voorstelt, tegenover de petrinische gestaan en tevens den waren geest van het kristendom behouden heeft, de verdienste van JEZUS zoozeer op den achtergrond wordt geschoven, dat niet JEZUS maar PAULUS als de eigenlijke stichter van het kristendom geldt. — Men kan naar ons gevoelen BAUR niet grover misverstaan. Daar bestaat wel degelijk volgens BAUR samenhang tusschen de oorspronkelijke prediking van JEZUS en de latere verschijnselen, en de voortgang van het een tot het ander heeft ook naar zijn voorstelling volgens de eeuwige wet der ontwikkeling, die in de geschiedenis heerscht, plaats gehad. Wij behoeven daarvoor slechts te herinneren aan 't geen wij BAUR hebben hooren zeggen van de beide grondtrekken die, wél bezien, in het karakter van JEZUS op te merken zijn, namelijk het zuiver ethische, wat wij zijn humanisme meenen te mogen noemen, en daartegenover het nationaal-joodsche, dat alles wat zich aan de messias-idee vastknoopt. Hoewel wij nu beide deze elementen in een nauwer samenhang ons denken moeten dan als vorm en inhoud, zooals wij gezien hebben, waren toch deze twee hoofdtrekken in de éene persoon van JEZUS verbonden. En het laat zich gemakkelijk begrijpen, dat wat in hem oorspronkelijk één was door zijne volgelingen in dien zin gescheiden is geworden, dat de een zich meer aan deze, de ander aan gene gehouden heeft, al naar mate hunne individueële inzichten en persoonlijke overtuigingen waren. Of is dit niet altijd zoo gegaan met de groote mannen der

geschiedenis, met hen die een nieuw beginsel, een nieuwe godsdienstige beweging in 't leven geroepen hebben? Met wijsgeerige stelsels is dit wel het geval geweest, men denke aan de verschillende richtingen uit de leer van SOKRATES voortgekomen en, uit den nieuweren tijd, aan de verschillende wijzen, waarop van de wijsbegeerte van KANT gebruik is gemaakt. Hoeveel te meer moet dit plaats gehad hebben met een verschijnsel dat zóo diep in het leven ingreep, als de optreding van JEZUS! BAUR is ook niet in gebreke gebleven het gemeenschappelijke, dat aan de beide richtingen ten grondslag lag, aan de persoon van JEZUS vast te knoopen, den band aan te wijzen, die beide partijen aan den stichter des kristendoms verbond en die daarom later ook de aanleiding tot een vereffening der geschilpunten, tot een wezenlijke verzoening wezen kon. Bij de judaeïsten zoowel als bij de voorstanders der vrijere richting bestond toch volgens BAUR (Tüb. Schule S. 39) het geloof aan den gekruisten en opgestanen messias. Het nieuw godsdienstig leven dat daaruit ontstond, de machtige indruk zijner persoonlijkheid, die hen allen gelijkelijk met liefde en vereering voor den éenen Meester vervulde, was een te sterke band dan dat hij door verschil van inzichten betreffende wet en evangelie voor altijd kon worden verbroken. En wat inzonderheid PAULUS betreft, BAUR is er zóover van af hem tot den eigenlijken stichter van het kristendom te maken, dat hij uitdrukkelijk verklaart (t. a. p. S. 36): „het pauliniesch universalisme bevat niets wat niet tevens als reeds oorspronkelijk voorhanden in het zelfbe-

wustzijn van JEZUS moet gedacht worden,“ en dat hij het optreden van PAULUS enkel en alleen verklaart uit den indruk dien de dood van den messias op hem gemaakt had. Zonder het sterven van JEZUS aan het kruis, zonder de beteekenis, die dit feit voor zijn geloovig bewustzijn had, zou de groote heidenapostel niet diegene geworden zijn die hij werkelijk geweest is. En vraagt men, waarom dan JEZUS zelf niet gedaan heeft, wat BAUR aan PAULUS toeschrijft, dan luidt daarop het antwoord: „eerst later werden de omstandigheden geboren die de vragen omtrent wet en geloof een praktische beteekenis gaven en haar als van zelve tot een oplossing brachten.“ Dat JEZUS zich omtrent deze zaak niet heeft uitgelaten, onderstelt nog niet dat hij daarover niet eveneens als PAULUS zou gedacht hebben. Slechts alle mogelijke en voor de hand liggende konzekwentie's heeft hij uit zijn eigen leer niet getrokken, dat was niet zijn werk, want het was toen nog niet noodig; maar dat was het werk van PAULUS, de tijdsomstandigheden drongen er dezen toe. De beide richtingen, door BAUR scherp tegenover elkander gesteld, laten zich dus uit de verschillende behoeften, die bij 't leven van JEZUS en die na zijn dood in de eerste plaats bevrediging eischen, gemakkelijk verklaren. Alleen mag men wenschen dat BAUR meer in 't bijzonder de punten van overeenstemming tusschen de grondtrekken van JEZUS' leer en die der beide latere richtingen aangewezen had. Doch wat hij verzuimd heeft kunnen wij, door de latere onderzoekingen van anderen daartoe in staat gesteld, aanvullen. Op de volgende parallellen gelieve

men de aandacht te vestigen. — De joodsch kristelijke richting kon zich beroepen op al wat er joodsch, nationaals was in de messiasidee van JEZUS, voorts op zijn leven dat volmaakt een leven naar de joodsche wet was, volgens welke hij besneden en opgevoed was, overeenkomstig welke hij de joodsche feesten vierde en zich niet onttrok aan de tempeldienst en die hij dan ook nooit heeft willen afschaffen. Zelfs in den kruisdood van KRISTUS, die naar het voorbeeld der oude profeten een lijden voor de zonden zijns volks was, lag de strekking niet om de wet af te schaffen, maar om de menschheid in staat te stellen de wet van God, beter dan ooit door edele heidenen en vrome joden was geschied, te vervullen. Op deze overwegingen berustte de meening der joodsch kristelijke partij, dat het jodendom met zijne nationale instellingen, met zijne godsdienstige goederen, die immers volgens de heilige oorkonde van God zelf afkomstig waren, door de verschijning van KRISTUS niet als opgeheven behoefde beschouwd te worden. — Maar vooral de vrijere richting van PAULUS bezat verscheidene punten van aanknooping met de oorspronkelijke leer van JEZUS. BAUR zelf helpt ons hier op weg. Als een hoofdgedachte dier leer had hij genoemd: „de onverdeelde overgave des harten aan God en zijn rijk, waarin de mensch alleen ontvangt, met uitsluiting van alle eigengerechtigheid en alle menschelijke verdienste.” Maar wat is dit anders als de paulinische leer van het geloof in tegenstelling van de joodsche gerechtigheid uit de werken? Zóo ook is de leer van PAULUS, dat door God alle onderscheid van vol-

ken, standen en geslachten is weggenomen, geheel in overeenstemming met den geest van JEZUS, die alles wat betrekking heeft op de verhouding des menschen tot het godsrijk alleen op zedelijke voorwaarden bouwt, welke alle menschen met elkander gemeen hebben. „Met de tegenstelling van vleesch en geest, aan het wijsgeerig spraakgebruik van zijn tijd ontleend, bedoelt PAULUS hetzelfde als JEZUS met zijn tegenstelling van het innerlijke en uiterlijke, van geest en letter, van gezindheid en daad. De broederliefde, die alles wat mensch heet omvat en die door JEZUS werd geleerd en in beoefening gebracht, de liefde die allen beschouwt als kinderen van dien God, die zonder onderscheid over goeden en boozen, over joden en heidenen zijn zon doet opgaan en zijn regen nederdalen, die zegent waar men vervloekt, weldoet waar men haat, zij staat lijnrecht tegenover het joodsche volkskarakter met zijn wraakzucht, zijn volkshaat en het daaruit voortvloeiend partikularisme; terwijl zij zich daarentegen in het universalisme van PAULUS en in het godsbegrip, dat daaraan ten grondslag ligt, zoo- wel als in zijn karakter, dat vol is van de liefde van KRISTUS, op het allerschoonst openbaart.“²⁴³

Met het oog op zulke gegevens moge men aantoonen dat BAUR's voorstelling van het oorspronkelijk kristendom aanvulling noodig heeft; maar dit geeft aan UHLHORN en anderen het recht niet te beweerden dat het BAUR ten eenenmale mislukt is van de persoon van JEZUS een voorstelling te geven, die in overeenstemming is met zijn wereldhistorische beteekenis en het bestaan der kristelijke kerk verklaart.

Nog minder kan men aanmerking maken op de wijze, waarop BAUR de beide partijen tot verzoening laat komen en zich oplossen in de éene katholieke kerk. Zelfs is hem dit beter gelukt dan anderen vóór en na hem. HASE bijvoorbeeld beweert dat het joodschkristendom reeds tegen het einde der eerste eeuw nagenoeg verdwenen was en dat alleen de paulinische vorm van het kristendom overbleef. SCHWEGLER daarentegen, aan de tegenovergestelde overdrijving zich schuldig makende, leerde de volkomen nederlaag van het paulinisme en de volkomen zegepraal van het júdeïsme. RITSCHL meent dat het paulinisme van den aanvang af het veld behoudende, zich van lieverlede zoozeer had gewijzigd, dat het ten laatste al zijne kenmerkende trekken verloor. RÉVILLE eindelijk gelooft aan het tubingsch gevoelen aangaande den partijstrijd in de eerste kristenkerk deze wijziging te kunnen geven, dat in die scheppende tijden van het eerste kristendom de tegenstellingen zeer goed hebben kunnen bestaan, zonder dat zich de eene partij altijd van zijn vijandige houding tegenover de andere helder bewust was. Dit gevoelen hangt samen met zijn meening, dat men zich de opeenvolging der gebeurtenissen in dien oudsten kristelijken tijd van eerste openbaring des nieuwen geestes niet in die logische volgorde moet denken, als BAUR gedaan heeft. Dit laatste is echter onzes inziens niets als een verklaring van onvermogen, om in de geschiedenis logika te zien, en houdt overigens ten onrechte de beschuldiging in, dat BAUR de feiten der geschiedenis naar een vooropgesteld schema zou verwrongen hebben.

Hoogst gebrekkig komt ons bovendien de wijze voor, waarop zich RÉVILLE het verband denkt der verschijnselen van dien tijd, welke ook hij niet loochenen kan. Want dat de strijd, die in den apostolischen tijd niet over bijzaken maar over beginselen gevoerd werd, geen partijschappen zou verwekt hebben en dat die partijen bij zulke gewichtige punten, als toen ter sprake gebracht werden, zich van hun standpunt niet eens helder bewust zouden geweest zijn, komt ons zeer onwaarschijnlijk voor. RÉVILLE's verklaring der geschiedkundige feiten achten wij zoo goed als geen verklaring.²⁴⁴

Maar ook tegen hen die over de geschiedenis van dien partijstrijd en zijn eindelijke oplossing anders denken meenen wij te kunnen staande houden, dat de voorstelling van BAUR zich aan het verstandig oordeel van den onpartijdigen onderzoeker het meest aanbeveelt, niet alleen door den geregelden gang, waarin zij de gebeurtenissen laat voortloopen (want ook BAUR is hier verwijderd van dat monotone, dat zich vaak in de associatie onzer denkbeelden voordoet), maar vooral omdat zij zich ten strengste aan die gebeurtenissen zelve houdt. De geschiedenis der naäpostolische tijden vertoont ons niet dat plotseling verdwijnen van eene der beide partijen, zoo als bovengenoemde geleerden ons willen doen gelooven. Integendeel, zooals wij het BAUR in bijzonderheden ook in verband met de kristelijke litteratuur van die dagen hebben zien aantoonen, de verschillende richtingen lieten zich lang tot diep in de tweede eeuw gelden; de punten van overeenstemming die zij, gelijk wij hebben gezien,

altijd bleven bezitten, veroorzaakten langzamerhand een toenadering; zij maken het waarschijnlijk, dat, toen tengevolge van een behoefte des tijds het bewustzijn van katholiciteit begon te ontwaken, de partijen, door ieder van het hare iets toe te geven, het beoogde doel hebben bereikt. Belangrijk zijn ten dezen opzichte de grondige onderzoekingen van ZELLER²⁴⁵ die het voetspoor van BAUR volgende, door zijn heldere voorstelling het gevoel van dezen tot de grootst mogelijke evidentie heeft gebracht. Wijzende op een voorbeeld, dat de hervormingsgeschiedenis oplevert, toen er een gelijksoortige strijd tusschen het oude en het nieuwe geloof gestreden werd, brengt hij de bewijsstukken, gedeeltelijk reeds door BAUR opgenoemd, in overvloed bij, waaruit blijkt, niet alleen dat tijdens het leven der eerste apostelen de kristenen in twee groote partijen verdeeld waren, maar dat ook het joodsch-kristendom tegenover de paulinische richting nog zeer langen tijd heeft bestaan. Als oorzaken, die de verzoening welke later plaats greep van de zijde der joodsch-kristelijken mogelijk maakten, wijst hij in de eerste plaats op het essenisme, welks strenge zedeleer. innige menschenliefde en verwerping van den geheelen offerdienst niet zonder invloed op hen geweest waren, en voorts op het feit dat het heidenkristendom reeds jaren lang gevestigd was en zich meer en meer uitbreidde, zoodat de joodsch-kristelijken zich in dien stand van zaken wel moesten leeren schikken. Ook het paulinisme bevatte volgens ZELLER de kiem in zich, die een verzoening met het jodendom mogelijk maakte. Immers PAULUS zelf, hoezeer hij ook had

geleerd dat door den dood van KRISTUS de mozaïsche wet was te niet gedaan, had geen enkel oogenblik opgehouden aan den goddelijken oorsprong van die wet te gelooven, en de schriften des ouden testaments waren ook voor hem de onfeilbare openbaring der godheid, de onwankelbare grond zijns geloofs, gelijk ook de joodsche theologie (met name de eschatologie) den grondslag van zijn leerstelsel uitmaakte. Al verder wijst ZELLER op de noodzakelijkheid voor die dagen om, tegenover de leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen, de waarde der goede werken in 't licht te stellen, waardoor de mozaïsche wet, wat althans hare zuiver zedelijke voorschriften betreft, ook bij de paulinieschgezinden weer in eere moest komen; omdat het standpunt, waarop men toen stond, een positieve openbaring der zedeleer tot een behoefte maakte, en deze vóór het ontstaan van den kanon des nieuwen testaments nergens dan alleen in het oude testament te vinden was. Vervolgens bedenke men dat niet allen die mate van zelfstandigheid bezaten, dat zij, als PAULUS, vertrouwende op een hun ten deel gevallen openbaring, het gezach der overlevering konden ontbeeren. Ook was de paulinische dogmatiek te gekunsteld, te ingewikkeld, te zeer de vrucht van een eigenaardige beschouwingswijze, dan dat zij ooit in haar geheel het eigendom van de groote meerderheid in de kristelijke kerk kon worden. De joodschkristelijke begrippen daarentegen hadden het voordeel, dat zij eenvoudiger en gemakkelijker te begrijpen waren en zich meer onmiddellijk aansloten aan de gewone en in die dagen algemeen aangenomen begrippen.

Voorts waren de uitwendige omstandigheden zeer bevorderlijk aan de vereeniging der strijdende partijen. Het jodendom toch wierp zelf de kristenen, ook die aan de wet getrouw wilden zijn, uit zijn midden; en toen eenmaal het zelfstandig bestaan des joodschen volks door de Romeinen vernietigd en het middenpunt zijner godsvereering verwoest was, bleek het telkens meer dat die godsdienst inderdaad verouderd, ja als het ware door God zelf te niet gedaan was. Aan den anderen kant bracht ook de vervolging, die zoowel de joden- als de heidenkristenen van de heidenen te verduren hadden, het hare er toe bij, om hen als lotgenooten, als lijdens en strijders voor dezelfde zaak, nader tot elkander te brengen. Het gevolg daarvan moest wel zijn, dat de geschilpunten meer en meer in de schaduw en de punten van overeenkomst meer op den voorgrond gesteld werden, dat de strijdende partijen in de eenparige waardeering van hun gemeenschappelijk geloofsgebied het punt harer vereeniging vonden. Ten slotte toont ZELLER even als BAUR aan dat met dit streven naar eenheid en katholiciteit de ontwikkeling der theologie hand aan hand ging en dat het voorgestelde doel eerst door den strijd met de andersdenkenden bereikt werd. — Wij vereenigen ons ten volle met deze beschouwing van ZELLER. Het gevoelen van BAUR wint daardoor slechts in waarde. Onzes inziens is er tot nog toe geen enkele gegronde bedenking tegen dit gevoelen ingebracht. Het is ten eenenmale onwaar, wat UHLHORN t. a. p. beweert, dat het BAUR aan een samenhangende ontwikkeling tusschen de beide partijen der kerk

ontbreekt, dat er bij hem slechts van transaktie sprake zou zijn, die eindelijk tot een compromis leidde. Als wij ons herinneren, op welke wijze BAUR het universalistiesch beginsel ook op de petriners zijn invloed laat uitoefenen, gelijk blijkt uit hun geloof aan den gekruisten en opgestanen messias, dat hun van den beginne eigen was, hoe hij aan PAULUS, blijkens zijn leer omtrent den offerdood van KRISTUS, niet alle joodsche elementen ontzegt, dan is het duidelijk dat beide partijen, zonder haar beginsel geheel en al te verloochenen, zich met elkander hebben kunnen vereenigen. De krasse tegenstelling, welke BAUR tusschen de partijen aanneemt, wat UHLHORN hem als een fout aanrekent, schaadde toch, wél bezien, de ontwikkeling van het kristendom geenzins, maar heeft haar juist ten sterkste bevorderd. Want — zooals BAUR (Tub. Schule, S. 39 f.) terecht aanmerkt — zonder die vijandige stelling der beide partijen zou nooit een kristelijke kerk tot stand zijn gekomen. Indien niet het paulinisme als de meer vrijere richting zich streng tegenover het joodsch partikularisme gesteld had, het oorspronkelijk kristendom zou onder het partikularisme verloren zijn gegaan. Nooit zou iemand, die volgens JEZUS leerde: dat ds zaligheid voor alle volkeren en dat er geen aanzien des persoons bij God is, gehoord zijn geworden. Maar nadat eenmaal de scherpe punten van het judeïsme afgesleten waren, kon het paulinisme meer verzoenend zijn tegenpartij te gemoet gaan, evenals inmers ook PAULUS zelf broederlijk nevens PETRUS naast het geloof de goede werken geleerd had. — Ten dezen opzichte kan men zeggen dat de

vroegste geschiedenis der kerk haar analogie heeft in de geschiedenis der romeinsche republiek, waar een gelijksoortig verschijnsel uit dezelfde oorzaken verklaard kan worden en tot hetzelfde resultaat geleid heeft. Wat BAUR in de kerkgeschiedenis opgemerkt heeft, dat heeft ook een der grootste nieuwere geschiedschrijvers als de slotsom zijner grondige onderzoekingen verkregen. MOMMSEN toont in zijn „Römische Geschichte“ uit een reeks van feiten aan, dat er geen romeinsche staat tot stand zou zijn gekomen zonder de tegenstelling van patriciërs en plebejers. Zoo dus wordt BAUR's behandeling der kerkgeschiedenis treffend bevestigd door hetgeen tegenwoordig ook elders, op het gebied der zoogenaamde profane geschiedenis, waargenomen wordt; daar men bij een ware geschiedsbeschouwing toch niet meer ontkennen zal, dat dezelfde methode voor beiden geldt.

De wijze waarop BAUR het episkopaat laat ontstaan, namelijk aan het einde eener lange ontwikkeling, werd door anderen zeer betwijfeld, inzonderheid door Dr. RICHARD ROTHE. Deze meende in een ten jare 1837 uitgegeven geschrift, getiteld: *die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, te kunnen aantonen, dat het episkopaat van veel ouder dagteekening is, namelijk van den apostolischen tijd. Als bewijzen daarvan voert hij aan: vooreerst het anoniem geschrift „de rebaptismate“ te vinden in de werken van CYPRIANUS, waar melding zou gemaakt zijn van een door PAULUS en PETRUS te zamen ontworpen organisatie der kerk, ten tweede het verhaal

bij EUSEBIUS H. E. III, 11, dat na den marteldood van JAKOBUS en de daarop onmiddelijk gevolgde verovering van Jeruzalem de toen nog levende apostelen en jongeren des Heeren bijéengekomen zouden zijn en SIMEON als den waardigsten van allen tot bisschop verkozen zouden hebben, ten derde de fragmenten van IRENAEUS, waar de uitdrukking *δεύτεραι διατάξεις τῶν Ἀποστόλων* zulke verordeningen zouden beteekenen die door de apostelen in een latere periode gemaakt werden, ten vierde een citaat uit CLEMENS ROMANUS Ep. I ad Cor. c. 44. — Achtereenvolgens worden deze bewijzen door BAUR in zijn bovengenoemde verhandeling over den oorsprong van het episkopaat van het jaar 1835 ontzenuwd en wel op deze wijze. Wat het eerste betreft, in het anonien geschrift van CYPRIANUS is er, ook afgezien van de sage eener samenkomst van de beide apostelen te Rome, volstrekt geen sprake van, dat PAULUS zijne geschriften aan PETRUS ter beoordeeling zou gegeven hebben (zooals ROTHE beweerd had) en in een overlegging omtrent een organisatie der kerk zou getreden zijn. Betreffende het tweede leert een vergelijking met H. E. III, 19, dat EUSEBIUS het gezegde van HEGESIPPUS als een bloote sage meedeelt. Aangaande het derde bewijs, ROTHE verwacht hier, zegt BAUR, de beteekenis der woorden *δεύτεραι* en *ὑστεραι*; het eerste, hier door IRENAEUS gebruikte woord bevat geen tijds- maar rangsbepaling, even als men ook spreekt van protokanonische en denterokanonische geschriften, zoodat daarmee het geheele bewijs verval. Wat eindelijk de

plaats bij CLEMENS betreft, door een niets te rechtvaardigen verklaring verstaat ROTHE het woord *λειτουργία* van het episkopaat. In 't geheel genomen faalt dus ROTHE's bewijsvoering. — Dit blijkt ook nog uit het navolgende. ROTHE ziet reeds in den apostel JOHANNES den grondvester van het bisschoppelijk bestuur, kort na het jaar 70. Reeds toen zou dus de aanvankelijke gelijkstelling van presbyteri en episcopi, waar BAUR van gesproken had, opgeheven zijn, waartoe ook de behoefte des tijds meêgewerkt zou hebben. Maar daar de behoefte aan een goed sluitende vereeniging, zooals onder het bisschoppelijk bestuur, niet kan zijn ontstaan, tenzij verdeeldheid de eenheid dreigde te versteren, zoo moet ROTHE eerst bewijzen, dat de beweging door de gnostieken gewekt reeds in JOHANNES' tijd begonnen is. Al wat hij echter daarvoor aanvoert berust op niets dan op de onbewezene en in de katholieke kerk bestaande sagen en verhalen, voorts op citaten ontleend aan de blijkbaar onechte brieven van IGNATIUS. Tegenover dergelijke verhalen kan met meerder recht aangevoerd worden het bericht van HEGESIPPUS bij EUSEBIUS H. E. III, 32, dat de kerk tot op den tijd, dat SIMEON de opvolger van JAKOBUS den rechtvaardigen den marteldood stierf, een reine en onbevleete maagd gebleven is (*μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάθροφος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία*), en dat de ketterijen eerst daarna openlijk) *γυμνῆ λοιπὸν ἤδη τῆ κεφαλῆ*) voor den dag getreden zijn. Hier vernemen wij dus dat, zoolang de apostelen en tijdgenooten van JEZUS het tooneel der geschiedenis betraden, scheuringen, als

welke door de gnosticke bewegingen veroorzaakt werden, nog niet bestonden, maar dat zij eerst later omstreeks de regeering van keizer TRAJANUS opgekomen zijn. Dit bericht, zegt BAUR zeer juist, verdient destemmer geloof; omdat het niet alleen door KLEMENS van Alexandrië (Strom VII, 17) bevestigd wordt, maar omdat het ook met de geheele geschiedenis in den schoonsten samenhang staat; daar toch volgens het algemeen getuigenis der geheele oudheid (IRENAEUS, TERTULLIANUS, EPIFANIUS) de ketterijen eerst met CERINTHUS, d. i. het begin der tweede eeuw, opgekomen zijn. Zij die bekend staan onder de namen van SIMON MAGUS, DOSITHEUS en MENANDER zijn mythische personen. Zeer bepaald luidt dus de eenstemmige verklaring van genoemde schrijvers ten nadeele van het gevoelen van ROTHE. En dat zij er over konden oordeelen, mag men als zeker aannemen; daar zij leefden in een tijd niet te ver van den apostolischen verwijderd, om er berichten uit te hebben. Niet reeds in den apostolischen tijd, maar eerst lang daarna zijn dus, zooals BAUR had geleerd, de ketterijen en is ook het episkopaat ontstaan. Het is ontstaan uit den aart der zaak, zelfstandig en, zooals wij gezien hebben, uit het langzamerhand opkomend streven naar eenheid, begunstigd door uiterlijke omstandigheden en niet, zooals ROTHE meent, uit de synagoge. Alles ging hier natuurlijk in zijn werk. Dezen natuurlijken gang van zaken, deze ontwikkeling der eerste kerk tot de bisschoppelijke beschrijft BAUR t. a. p. S. 86 op de navolgende wijze. Zoodra een gemeente gesticht was, zegt hij, verkreeg die familie, die 't eerst

het kristendom omhelsd had, een overwegend gezach, zoodat de andere familiën zich aan haar leiding onderwierpen. Het eene huisgezin sloot zich aan het andere aan en de hoofden der huisgezinnen werden de voorgangers der zich vormende gemeente. Zoodoende waren de *πρεσβύτεροι*, gelijk ook uit de pastoraalbrieven blijkt, zoowel de voorgangers der gemeenten als de oudsten in jaren. Als men verder bedenkt dat die oorspronkelijke gemeenten niet op een openbare plaats maar in een private woning bijeenkwamen, dan spreekt het van zelf dat zij, in wier woningen die vergaderingen gehouden werden, een zeker oppertoezicht verkregen. Ook lag het in den aart der zaak, dat, als de gemeente te groot werd, zich anderen daarnaast vormden, die zich vervolgens ook weer om die eene als haar middenpunt vereenigden. Zóó ging van den aanvang af alles van een eenheid uit, en toch vormde zich zoo tevens een meerderheid van naast elkander staande *πρεσβύτεροι* en *ἐπίσκοποι*, die, hoewel zij ieder hun eigen kring hadden, in hun onderlinge betrekking zich zelve leden gevoelden van een groot geheel.

Mogen wij uit het bovenstaande opmaken, dat BAUR op zuiver godsdienstige gronden zijn gevoelens tegenover andersdenkenden voortreffelijk wist te verdedigen, wij spreken dan ook vrijmoedig als onze overtuiging uit, dat hij voor de geschiedkundige verklaring van het oorspronkelijk kristendom den rechten weg ingeslagen heeft. Of hem echter deze verklaring in alle opzichten gelukt is, zal altijd blijven afhangen van de waarde, welke

men aan zijne bijzondere onderzoekingen toekent. Maar, afgezien hiervan dat hij, blijkens zijn gevoelen omtrent het *essenisme*, den invloed uit het oosten op het eerste kristendom te weinig in rekening heeft gebracht, kunnen wij ons met de beschouwingen van BAUR in 't algemeen wel vereenigen. De latere onderzoekingen hebben ook geleerd dat de weg, door hem het eerst geopend, de eenige is, op welken men de verlangde verklaring steeds meer vinden zal.

Voorts moeten wij hier nog opmerken dat BAUR nimmer gerust heeft om, door voortgezet onderzoek der bijzonderheden, zijne algemeene beschouwingen aannemelijk te maken. Zóó bijvoorbeeld bevat zijn boven aangehaalde verhandeling over APOLLONIUS van Tyana van het jaar 1832 een heldere uiteenzetting van de betrekking tusschen het pythagoreïsme en het kristendom. Had men vroeger Philostratus, den schrijver van den roman die over APOLLONIUS handelt, altijd voor een bestrijder des kristendoms gehouden, BAUR echter toont na een kritische uiteenzetting der geheele litteratuur aan, dat juist in dit geschrift de heidensche wijsheid aan de kristelijke vriendschappelijk de hand gereikt heeft, maar zóó, dat daaruit voor den onpartijdigen geschiedvorscher de meerdere waarde van het kristendom duidelijk voor den dag treedt.

Ook aan de kritische nasporingen omtrent den eigenlijken auteur der zoogenaamde *philosophumena* van ORIGENES en aan de bepaling der waarde van dit geschrift als bron voor de geschiedenis heeft hij ruimschoots deel

genomen, zooals blijkt uit de drie boven aangehaalde verhandelingen in de *Theologische Jahrbücher* van 1853 en 1854 en uit hetgeen hij hierover voor de laatste maal in het eerste deel zijner kerkgeschiedenis in 't midden heeft gebracht, al moet men bekennen dat hij die waarde al te hoog aangeslagen heeft, zooals HILGENFELD bij herhaling heeft aangetoond. Doch wij kunnen ons hier met de beschouwing dezer bijzondere studiën niet verder inlaten en spoeden ons liever, ten slotte ons oordeel uit te spreken over zijn behandeling der kerkgeschiedenis in haar geheel beschouwd.

KIRTIËK.

BAUR heeft geen volledige kerkgeschiedenis willen geven, maar die geschiedenis alleen voorgesteld in de voornaamste punten harer ontwikkeling. Dit in 't oog houdende, zal men zijn arbeid hoogst belangrijk achten. Leg zijn geschrift over de kerkgeschiedenis naast de geschriften van NEANDER en anderen die over hetzelfde onderwerp handelen, ongetwijfeld zult ge in deze vele bijzonderheden en karakterbeschrijvingen aantreffen welke gij in gene te vergeefs zoekt. Maar is het u te doen om den samenhang der afzonderlijke feiten te leeren kennen en een klaar overzicht van het geheel der geschiedenis te verkrijgen, dan zult gij juist bij BAUR vinden wat ge zoekt. Onvoldaan door hetgeen die andere schrijvers over kerkgeschiedenis u aanbieden, zult gij telkens

tot de geschriften van BAUR terugkeeren, wiens strenge methode bij u den lust zal opwekken zelf de geheime schatkamers van het verleden te ontsluiten, den draad te vinden in den doolhof der geschiedenis en, wat wel het voor naamste is, u te verplaatsen in de verschillende toestanden van den ouden tijd, in te dringen in de drijfveeren der handelingen, ten einde zoo de wezenlijke toedracht der gebeurde zaken te leeren kennen. Als wijsgeerige beoefenaar der geschiedenis laat BAUR zijne voorgangers ver achter zich. Hij heeft de wetten die het geheel beheerschen opgespoord, en het resultaat zijner diepgaande onderzoekingen is geweest, dat die wetten dezelfde zijn die ook op elk ander gebied van den menschelijken geest gelden. En dit juist maakt de geschiedenis eerst recht toegankelijk voor haar beoefenaar, tot een tooneel van handelende personen, van gelijke natuur en beweging, als hij zelf is. Naar 't voorbeeld van HEGEL heeft BAUR logika in de geschiedenis opgemerkt en door de konzekwente doorvoering van dit denkbeeld het goede, dat er ook voor de behandeling der geschiedenis in het stelsel zijns leermeesters was, voor latere beoefenaars behouden. Want wat is dit anders dan, zooals wij reeds gezegd hebben, den samenhang der gebeurtenissen aan te wijzen, de afzonderlijke feiten te nemen als zoovele schakels in de groote keten der geschiedenis, elk verschijnsel, ook het kristendom te willen begrijpen, door het te stellen onder de algemeene wet van ontwikkeling, de wet van oorzaak en gevolg? Volkomen stemmen wij in met de woorden van ZELLER: #de kerk-

geschiedenis wordt door BAUR in grootschen stijl beoefend; overal worden vooral de algemeene en meest mogelijke trekken opgezocht, en eerst op dezen grond wordt het eigenaardige der verschijnselen op ieder gebied in het licht gesteld. — — — Het denkbeeld eener organische behandeling der geschiedenis, dat hem bij al zijne werken van den aanvang af bestuurde, is in zijn laatste werk, in de vijf deelen zijner kerkgeschiedenis, het zuiverst verwezenlijkt; de wijsgeerige beschouwing der geschiedenis is hier met het historiesch empirisme het volledigst vereenigd. Zij plaatst zich niet buiten en tegenover het geschiedverhaal, maar doordringt het innerlijk als de alles vervullende geest; de organische samenhang der feiten komt daarin ongezocht voor den dag en de lezer behoeft nooit te vreezen, dat de historische behandeling daarom minder nauwkeurig zou zijn, omdat de wijsbegeerte het oog van den geschiedschrijver voor den innerrijken samenhang der verschijnselen geopend heeft." ²⁴⁶⁾

Wij moeten nu terugkomen op hetgeen wij op bladz. 380 beweerd hebben, dat BAUR zijn vorig gebrek aan individualizeeren voor een goed deel te boven is gekomen in zijne kerkgeschiedkundige geschriften. Had hij in zijne historiesch dogmatische geschriften voor de algemeene trekken de bijzondere personen te veel over het hoofd gezien, hier laat hij ze recht wedervaren, voor zoover in een algemeene kerkgeschiedenis kan verlangd worden. Als bewijs voeren wij aan hetgeen BAUR zegt over JEZUS, GREGORIUS, de hervormers, inzonderheid over LUTHER, voorts de

bijzondere beschouwingen welke hij in het laatste deel zijner kerkgeschiedenis aan de vertegenwoordigers der voornaamste wijsgeerige en theologische stelsels van den nieuweren tijd gewijd heeft, waar hij ook de beteekenis van zijn eigen persoon met bewonderenswaardige openhartigheid en onpartijdigheid bespreekt. Al laat hij die personen optreden als de dragers der heerschende tijdsideën, toch hecht hij ontegenzeggelijk aan hen een groot gewicht; daar hij met ronde woorden verklaart dat zonder de persoon van JEZUS geen kristendom, zonder LUTHER geen hervorming tot stand zou zijn gekomen, en als hij in GREGORIUS doet zien de ten top gevoerde hierarchie der kerk. — Toch zijn sommigen hier niet meê tevreden. Zij willen de geschiedkundige persoonlijkheden ook „als brandpunten erkend hebben, waarin het veelzijdig volksleven der verschillende nationaliteiten zich samentrekt, om van daar weer in hoogere mate van ontwikkeling uit te stroomen.“²⁴⁷ Onzes inziens echter valt het zeer te betwijfelen, of de geschiedenis, voor zoover zij ons bekend is, tot dien eisch ons het recht geeft, en of zij zelve wel de persoonlijkheden meer doet uitkomen dan dit door BAUR gedaan is. Of is het niet een bekende zaak, dat de kerkhistorie der eerste eeuwen zich kenmerkt door schaarschheid van bruikbare en stevige bouwstof? Wat heeft nu BAUR gedaan, om te zorgen niet meer te beweeren dan hij met zekere bewijzen staven kon? Hij heeft zich gehouden aan het onloochenbaar feit eener bestaande katholieke kerk en uit de idee der kerk al de bijzondere verschijnselen getracht te verklaren. Heeft hij

beter kunnen doen? Moest hij ook nog uit het leven en de karakters der bijzondere personen de drijfveeren der handelingen aanwijzen? Maar de geschiedenis meldt ons daarvan immers weinig of niets en die personen zelve ontleenen hun beteekenis van de ideën, die in hun tijd reeds voorhanden waren en door hen slechts op een bijzonder krachtige wijze uitgesproken werden. Indien zij als de eigenlijke scheppers dier denkbeelden moesten aangemerkt worden, dan zou men eerst het recht daartoe uit de stellige uitspraken der geschiedenis moeten aantoonen. Zoo lang men hiertoe niet in staat is, zoo lang de geschiedenis op vele vragen die gedaan kunnen worden het antwoord schuldig blijft, moeten wij het BAUR als een deugd aanrekenen dat hij niet dieper in de karakters der geschiedkundige personen is doorgedrongen. Dit geldt in de eerste plaats de voorstelling van den stichter des kristendoms. BAUR heeft zich enkel bepaald bij het godsdienstig bewustzijn van JEZUS, maar dit zoo nauwkeurig en volledig omschreven, als hem de geloofwaardige evangelische berichten daartoe in staat stelden. Wat kon hij meer? Hoe wensche-lijk het voor het kerkelijk en geloovig bewustzijn moge zijn een getrouw geschiedkundig beeld van den KRISTUS te bezitten, wij stemmen het LANG toe, wat hij van BAUR zegt: „bij den tegenwoordigen toestand der bronnen aangaande KRISTUS, die allen tot een vrij laten tijd behooren en ontstaan zijn onder den invloed van den strijd door PAULUS in het leven geroepen, verbood hem zijn historiesch geweten, meer te zeggen dan wetenschappelijk kon worden ge-

staafd." ²⁴⁸ Bij zulk een toestand van zaken is 't het veiligst zich bij algemeenheden te bepalen. Eveneens handelt BAUR met de nationaliteiten. Hij brengt ze in rekening, maar niet meer dan de geschiedenis naar zijn oordeel hem daartoe het recht gaf. Bij de hervormingsgeschiedenis laat hij het duitsche element grooten invloed uitoefenen en bij de daarop volgende geschiedenis der protestantsche en roomsch-katholieke kerken behandelt hij de gebeurtenissen in elk land afzonderlijk. Maar om die nationaliteiten te leeren kennen, wil hij ze beschouwd hebben in betrekking tot de kerk en tot de idee die haar beheerscht. Zóó vindt hij in de duitsche nationaliteit ten tijde van KAREL den grooten, vergeleken met het karakter der kerk dat in die dagen in paus GREGORIUS VII duidelijk te voorschijn trad, de grondtrekken van vrijheid en zelfstandigheid, die dan ook op de vorming der kerk wederkeerig invloed hebben uitgeoefend. Doch hooren wij BAUR zelf, waar hij zich verdedigt tegen de beschuldiging dat hij, om de geschiedenis als „die Verwircklichung der Idee der Kirche“ te doen voorkomen, het individuëele en nationale niet laat gelden. „Waar samenhang is — zegt hij (Tüb. Schule S. 3 f.) — dáar is ook een idee die daaraan ten grondslag ligt, een idee welke de afzonderlijke deelen tot eenheid verbindt. De groote mannen der geschiedenis, zooals KAREL de groote, staan onder de macht der idee die het geschiedkundig gebied beheerscht, namelijk de idee der duitsche nationaliteit. — — — Zóó nu moet men altijd in de geschiedsbeschouwing te werk gaan: in de geschiedenis niet zien

een aggregaat van bijzonderheden, maar indringen in den inwendigen samenhang en bovenal die punten in 't oog vatten, waardoor ons in de uitwendige gebeurtenissen tevens de inwendige bewegende machten, het algemeene dat aan het bijzondere ten grondslag ligt, de ideën welke het geheel beheerschen duidelijk worden." Uit deze woorden kunnen wij zien, waarom BAUR de individu's en de nationaliteiten geen zeer ruime plaats gelaten heeft, namelijk omdat hij zóo de geschiedenis des te beter als een organiesch geheel konde handhaven. In dit organisme zijn het niet de persoonlijkheden maar de ideën, die er de voornaamste leden van uitmaken. De personen leggen, in vergelijking van de heerschende denkbeelden huns tijds, geen groot gewicht in de schaal. En altijd als de eene of andere persoonlijkheid op het tooneel der geschiedenis bijzonder op den voorgrond treedt, blijkt het bij nader inzien dat zij eerst waarde verkrijgen door de energie, waarmee zij de ideën van hun tijd aangegrepen hebben. Zij waren, om met BAUR te spreken, de reflex van die ideën. De organen zijn zij geweest van den geest des tijds waarin zij leefden, gedreven door ideën die niet hun vinding, maar die het produkt waren van het geheele leven der menschheid in hun tijd. Ten bewijze hiervan noemen wij KONSTANTIJN den grooten, een der belangwekkendste figuren in de geschiedenis, die aan het lot der geheele kristenkerk een wending gegeven heeft, beslissend voor al de volgende tijden. Ook deze stond met

dat al, volgens de duidelijke aanwijzingen van BAUR (KG. I, S. 464, 471) onder de macht van de ideën van zijn tijd. Niet KONSTANTIJN verhief het kristendom van slaaf tot den rang van heer. Het kristendom was reeds ten gevolge van de voorafgaande ontwikkelingen tot een groote macht geworden en had zijn hoogen rang alleen aan zich zelf te danken. KONSTANTIJN is slechts diegene geweest die begreep, dat het kristendom de eenige macht was welke aan het romeinsche rijk den vorigen luister kon teruggeven, en die het daarom tot godsdienst van staat verhief. In plaats van deze groote ommekeer in de geschiedenis der kerk, zooals NEANDER had gedaan, van een toevallig luchtverschijnsel waarvan de sage meldt te laten afhangen, wijst hij uit de verschillende edikten van KONSTANTIJN aan, hoe in overeenstemming met den geest zijns tijds het streven des keizers was, de eenheid van het rijk te handhaven, en dat hij deze door het kristendom het best meende te kunnen waarborgen. „De bodem van den ouden godsdienst was reeds lang in alle richtingen ondergraven, toen KONSTANTIJN het streven van den tijd die hem droeg volgend en daardoor op de hoogte zijner macht verheven, op den door de oude goden verlaten grond het teeken des kruizes plantte.” Hoe krachtiger echter de heerschende denkbeelden des tijds in de eene of andere persoon te voorschijn treden, des te meer zorg wordt ook door BAUR blijkens zijne beschouwingen over den persoon van PAULUS aan de beschrijving der karakters besteed; een bewijs alzoo, hoezeer hij de individuen wist te schatten.

Na dit een en ander kunnen wij niet deelen in de bezwaren, welke door sommigen tegen de methode van BAUR in 't midden gebracht zijn. Tusschen deze twee methoden is, zoover wij zien kunnen, slechts de keus: of met het oude, oppervlakkige pragmatisme de ontwikkeling der geschiedenis van kleine persoonlijke belangen te laten afhangen, óf volgens de ware pragmatische methode den grooten gang der geschiedenis bijzonder in 't oog te houden en die aan te wijzen in de denkbeelden, beginselen, behoeften en drijfveren, welke gansche tijden en geslachten kenmerken en waarbij, getuige de geschiedenis zelve, de personen meestal een ondergeschikte rol vervullen. Wil men deze laatste, zooals zij door BAUR meestal naar eisch in beoefening is gebracht, niet in haar geheel overnemen, men vervalt dan noodzakelijk tot de eerste, door den tijd reeds lang veroordeelde behandelingswijze. De vraag, of BAUR met zijn beschouwingswijze in zijn recht is, of hij den waren hefboom der geschiedenis gevonden heeft, beandwoorden wij dus bevestigend. Wezenlijk zijn het in de kerkgeschiedenis over 't algemeen niet deze of gene persoonlijkheid geweest die den gang der zaken leidden en het geheel beheerschten, maar de groote godsdienstige denkbeelden, de idee van het kristendom en der kristelijke kerk. Die personen, hoewel zij niet zonder gewichtigen invloed bleven op hun tijd en volk, werden door een hogere macht nl. die des geloofs beheerscht en brachten het hunne er toe bij, om het ideaal, waarnaar de geheele kerk streefde, te verwezenlijken. En ook de nationaliteiten

kunnen niet zoozeer in rekening gebracht worden; want de geschiedenis toont aan, dat zij althans in de eerste tijden slechts geringen invloed op den loop der zaken uitgeoefend hebben. Immers het romeinsche rijk had de scheidsmuren tusschen de verschillende volken omvergeworpen, en dit bleef langen tijd zoo onder de geestelijke macht van Rome. Het resultaat van ons onderzoek luidt dan aldus: BAUR heeft de ware wijsgeerige methode voor de geschiedsbeschouwing aangegeven, volgens welke het bijzondere en persoonlijke eerst door het verband met het algemeene beteekenis voor de geschiedenis erlangt, maar ook wederkeerig het algemeene en ideëele in de individualiteit der geschiedkundige objekten den bodem van zijn werkelijk bestaan verkrijgt. En hij heeft haar tot den einde toe trouw gehandhaafd. De geheele geschiedenis vertoont ons volgens hem de wederkeerige werking, het in elkander grijpen van die beide bestanddeelen niet alleen bij het ontstaan der katholieke kerk, maar ook bij de verdere ontwikkeling van het hierarchiesch stelsel door de middeleeuwen heen tot op de tijden der hervorming en bij de tegenstelling van katholicisme en protestantisme na de hervorming. Overal volgt de schrijver dezelfde methode, zoodat wij dan ook meenden te kunnen volstaan met de beoordeeling van BAUR's beschouwingen aangaande het oorspronkelijk kristendom en de naastvolgende ontwikkelingsgeschiedenis der kerk, als een proeve waaruit de geheele methode van BAUR wordt gekend. En bij dit alles breidt hij zijn blik zoozeer uit, dat hij de kerkgeschiedenis behandelt als een deel van de

geschiedenis der beschaving. — Slechts in één punt heeft wellicht de voorstelling van BAUR eenige wijziging noodig. Hij laat namelijk de latere ontwikkeling der katholieke kerk bepaald worden door het oorspronkelijk kristendom, zoodat zij naar deze opvatting een vrij geregelden voortgang van het voorafgaande tot het naastvolgende vormt. Intusschen beschouwt BAUR dat oorspronkelijk kristendom, den godsdienst van JEZUS, vooral van zijn praktische zijde, zoodat ZELLER daarin terecht een vooruitgang bij BAURS vroegere theoretische opvatting van den godsdienst ziet. Daarentegen treedt bij de vorming der katholieke kerk het praktische op den achtergrond en wordt bij de ontwikkeling van het dogme en het daarmee parallel loopend hierarchiesch stelsel de metafysische idee van de eenheid Gods en des menschen hoofdzaak. Dit behoort echter eerder een verbasering en afwijking dan een ontwikkeling van het oorspronkelijk kristendom, een tegenstelling van het vroeger bestaande genoemd te worden. Maar behoudens deze geringe wijziging in de toepassing zijner methode zal niemand aan deze methode zelve den naam van organische geschiedsbeschouwing kunnen onthouden.

Met deze organische geschiedsbeschouwing hing nu verder samen BAUR's opvatting en verklaring der geschiedenis zonder behulp en met verwerping van het wonder, waarover hij, gelijk bekend is, door velen zeer hard gevallen is. Wij hebben dus ten slotte nog hierover te spreken. Vooraf moeten wij opmerken dat zijn zienswijze van het wonder niet hem noch de school, als welker verte-

genwoordiger hij bij velen geldt, bijzonder eigen is — zooals BAUR zelf (Tüb. Schule S. 13, 14) terecht beweert — maar dat hij hierin slechts deelt het gevoelen, algemeen bij de voorstanders der nieuwere wetenschap bestaande. Voorts hebben wij hier niet te spreken over het wonder in 't algemeen noch over zijn waarde of onwaarde voor het geloof, waarover de subjektieve meeningen zeer uiteenloopen. Evenmin hebben wij hier eigenlijk te doen met de kwestie over de onmogelijkheid der wonderen. Het spreekt van zelf dat zij die zich ten dezen aanzien aan de empirische wijsgeeren aansluiten ook uit de geschiedenis het wonder verbannen moeten. Want het is volkomen waar, wat OPZOOMER²⁴⁹ heeft gezegd, dat de onmogelijkheid van het wonder zijn werkelijkheid op elk ander gebied buitensluit en dat de subjektieve getuigenissen van kundige en brave tijdgenooten hiertegen niet kunnen gelden; daar het waarschijnlijker is dat die getuigen zich in dit éene vergist hebben dan dat de groote beginselen der natuurkundige wetenschappen die op eeuwenlange waarnemingen rusten, te algemeen gesteld zijn; zoodat dan ook (om met LANG in Hilgenfeld's Zeitsch. f. w. th. 1861, S. 387 f. te spreken) de protestant de wonderverhalen der katholieke kerk verwerpt, niet omdat hij de nietigheid er van kritiesch onderzocht en historiesch aangewezen heeft, maar omdat hij deze grondstelling volgt: „het voorkomen van wonderen in een bericht is een zeker teeken van het onhistoriesch karakter der verhalen.“ Maar hun overeenstemming met BAUR in de verwerping van het wonder is slechts toevallig. Niet op grond zijner we-

reldbeschouwing, ofschoon deze natuurlijk, even als bij elk echt wetenschappelijk man, bij een logischen denker als BAUR invloed op zijne beschouwingen uitgeoefend heeft, maar uit een zuiver geschiedkundig belang weigerde hij standvastig het wonder in zijn geschiedsbeschrijving op te nemen. En ook alleen met betrekking tot de behandeling der geschiedenis hebben wij hier het wonder te beschouwen. BAUR achtte namelijk het aannemen van het objektief bestaan van wonderen in regelrechten strijd met de ware geschiedkundige methode. Hij verwierp de wonderen, niet omdat zij onmogelijk, maar omdat zij onbegrijpelijk zijn. „Het wonder — zegt hij (Tüb. Schule t. a. p.) — stelt een punt bij 't welk het, niet uit gebrek aan voldoende berichten, maar in 't algemeen en absoluut onmogelijk is het een als het natuurlijk gevolg van 't ander te beschouwen. Maar waar is zulk een punt aan te wijzen? Op den geschiedkundigen weg alleen zou dit moeten gedaan worden. Maar op het standpunt der geschiedsbeschouwing ware het een loutere *petitio principii*, ook slechts eenmaal als gebeurd te onderstellen, wat met alle analogie der geschiedkundige beschouwing in volslagen tegenspraak is.” Volgens BAUR dus maakt het aannemen van wonderen de geschiedsbeschouwing ten eenenmale onmogelijk; omdat wonderen den natuursamenhang opheffen en een geschiedkundig verschijnsel dan alleen begrepen kan worden, als men het stelt onder de algemeene wet van ontwikkeling, de wet van oorzaak en gevolg.

Begrijpen of niet begrijpen, hierop komt dan

eigenlijk het verschil neer tusschen hen die het wonder verwerpen en hen die het behouden. Dit is duidelijk te zien aan de beweesing van RITSCHL, den vinnigsten bestrijder van BAUR in deze zaak. Het wonder in objektieven zin verwerpende behoudt hij het in subjektieven zin, als „het onbegrijpelijke” en past dan deze bepaling toe op zijn geschiedsbeschouwing, beweerende dat de aanvang van het kristendom in 't geheel niet begrepen kan worden en aan allen het recht ontzeggende, er een verklaring van te geven.²⁵⁰ Is zoo de kwestie zuiver door ons gesteld, dan kan de keuze niet moeilijk zijn tusschen de methode van BAUR en tusschen dezulke, volgens welke op de eene of andere wijze de aanvang van het kristendom en der kristelijke kerk in een wonder gesteld wordt. Een geschiedenis die niet begrepen, van welker feiten de samenhang niet aangewezen worden kan, is geen geschiedenis. Op dezen grond stemmen wij met ZELLER (in SYBEL's Hist. Zeitsch. 1860, IV, S. 101) volkomen in, dat het wonder geen bruikbare stof is voor den historicus. Want een wonder is iets dat met de analogie van alle ervaring in tegenspraak is, zoodat de ware geschiedschrijver bij een wonderverhaal eer denkt aan een onnauwkeurig bericht dan aan een wonderbaar feit. Is de organische geschiedsbeschouwing de ware, dan past daarin ook het wonder, dat buiten het organiesch geheel, buiten den samenhang met de overige deelen van het organisme staat, volstrekt niet. Met het volste recht heeft dus BAUR bij het wonder de grens getrokken tusschen het historische en het onhistorische, met het volste recht ook het kristen-

dom, dat nu eenmaal een geschiedkundig verschijnsel is, getracht te begrijpen, door het in den samenhang der voorafgaande en der volgende verschijnselen optenemen en het daaruit te verklaren. Neemt men daarentegen, op supranaturalistisch standpunt, het kristendom als een wonder, dan is voor haar geschiedkundige verschijning in 't geheel geen verklaring mogelijk; want het wonder, genomen in de historische beteekenis welke het toekomt, is altijd iets dat boven de natuurwet staat en dus in geen geval begrepen kan worden. Alleen op het standpunt, door BAUR ingenomen, is een geschiedsbeschrijving mogelijk. Maar dan behoort daaruit ook afgezonderd te worden wat tot het gebied van het onbegrijpelijke behoort. 't Is daarom geheel overeenkomstig met zijn beginsel, dat BAUR het geloof aan wonderen bij de eerste kristenen als feit constateert, maar in een nader onderzoek van het wonder niet wil treden. In weerwil van de bezwaren, ook van liberale zijde (LANG en anderen) daartegen ingebracht, blijven wij beweerden dat BAUR in zijn recht was, toen hij de opstanding van JEZUS en de bekeering van PAULUS, gelijk zoo-vele andere zaken van dien aart, aan geen verder historisch onderzoek onderwierp. — Eindelijk: gesteld ook dat het BAUR niet volkomen gelukt is het geschiedkundig probleem van het kristendom te verklaren, dan bewijst dit nog niets tegen zijn methode. 't Is zelfs mogelijk dat dergelijke pogingen, als door BAUR aangewend zijn, bij moderne beschouwing nooit geheel gelukken zullen. Maar dan ligt de schuld daarvan aan het gebrek aan genoegzaam ge-

gevene feiten en moet men van een geschiedkundige verklaring van het kristendom afzien, evenals men met elk historisch verschijnsel doet, waarvan geen volledig beschikbare bronnen bestaan. Maar in absoluten zin kan men dit niet beweerden. Het kristendom, daar het een geschiedkundig verschijnsel is, moet en kan alleen, zooals BAUR gedaan heeft, door geschiedkundig onderzoek begrepen worden. En al slaagt men hierin voor 's hands niet naar wensch, dan is dit geen reden het op te geven noch geeft aan de tegenpartij recht te eischen, dat men het verlaten terrein van het wonder weer opzoekt. ²⁵¹

Het blijft ten slotte de groote verdienste van BAUR, dat hij de vroegste geschiedenis van het kristendom in overeenstemming heeft gebracht met de wetten van den menschelijken geest, dat hij het eerst den eenig mogelijken weg aangewezen heeft om in een geschiedkundig onderzoek, zoo al niet tot zekerheid, dan toch tot een hoogen graad van waarschijnlijkheid te komen.

B E S L U I T.

BAUR heeft de historische methode op de theologie toegepast. Dit is, in weinige woorden, het karakter zijner werkzaamheid, dit de slotsom onzer hierboven geleverde schets. En de vrucht van zijn arbeid is, dat wij thans de theologische wetenschap haar onbereikbare transcendentale hoogte, waarop de fantazie haar ten onrechte verheven had, met snelheid zien verlaten en op het gebied der werkelijkheid hare tenten opslaan. Zal echter haar veranderde woonplaats van blijvenden duur wezen en tegen de stormen des tijds bestand, dan moet zij op de vaste empirische grondslagen van historische kritiek en psychologie haar nieuw gebouw optrekken.

BAUR heeft dit begrepen en het is zijn groote verdienste geweest, volgens de strenge eischen der wetenschap daaraan gearbeid te hebben met moed en volharding. Het is, als men zijne bijzondere studiën één voor één nagaat, geen grootspraak, zijn arbeid te kenmerken met den naam van

echt wetenschappelijk. Hij heeft zich én in de behandeling der afzonderlijke groepen én in zijn beschouwing van het geheel onderscheiden, gelijk wij zagen, door een konzekwent doorgevoerde methode, waartegen ten onrechte de beschuldiging van apriorisme is ingebracht. Integendeel de nieuwere wijsbegeerte, in plaats van aan de scherpte van zijn kritischen blik iets te ontnemen, heeft zijn historische methode eerst recht vruchtbaar gemaakt, en de invloed van HEGEL heeft niet verlamd maar verheffend op BAUR gewerkt. Dit zal een ieder die de geschriften van BAUR meer dan oppervlakkig kent getuigen. En werkelijk hebben dan ook sommigen van de tegenpartij, die in dit opzicht BAUR recht laten wedervaren, zijn wetenschappelijken zin ten hoogste geroemd.²⁵² Door zijn strenge onderscheiding tusschen weten en gelooven en door deze beiden met behulp zijner negatieve kritiek binnen de behoorlijke grenzen te brengen, heeft hij niet alleen voor de wetenschap maar ook voor het geloof veel gewonnen.

Hoogst onbillijk is daarom het verwijt meermalen tegen hem ingebracht, alsof hij door zijn afbrekende kritiek ook van het geloof den grond ondermijnd heeft. Weerhield hem zijn wetenschappelijk bewustzijn in de persoon van JEZUS de vereeniging van het reale en het ideale te zien, als in strijd met de ware idee van het absolute en door geen geschiedenis te bewijzen, hij heeft ook aan den anderen kant niet verzuimd bij herhaling de werking van JEZUS op de bewustheid als een diepingrijpende, universeele macht voor te stellen. Al ontnam hij den Kristus des geloofs den

stralenkrans dien de wonderzucht hem om de slapen gevlochten had, al heeft hij de apostelen van hun verheven voetstuk, waarop de traditie hen plaatste, doen nederdalen; juist daardoor deed hij hen in hun wezenlijke waarde kennen, en wat er ook na zijn bewerking der oorkonden overbleef was ruimschoots genoeg om aan den JEZUS der geschiedenis een wereld-historische beteekenis te geven, zoodat slechts zij, die in de kennis der werkelijkheid geen belang stellen, maar aan het leven in hunne illusiën genoeg hebben, het kwalijk kunnen nemen, dat hij nieuwe mijnen voor de geschiedenis geopend en met zijn fakkel verlicht heeft. Heeft hij die geschiedenis zonder behulp van het wonder getracht te verklaren, dit moge strijden met den overgeleverden vorm van godsdienst, maar niet met dien godsdienst opgevat als praktisch-zedelijke richting, in welke beteekenis hij tegenwoordig bij velen in achting staat. Ook BAUR achtte den godsdienst om dit karakter hoog. Daarom kon hij het kristendom, in weerwil dat hij zijn ontstaan natuurlijk verklaarde, vereeren en liefhebben als een goddelijk werk, het werk des eeuwigen Geestes en als den volmaakten godsdienst.²⁵³ Ja, het was zijn innigste overtuiging dat een grondige beoefening der geschiedenis meer nog dan de hoogste bespiegeling er toe leidt, het goddelijk karakter van het kristendom in een steeds helderder licht te stellen.²⁵⁴ Heeft BAUR met dat al door zijn kritiek aan velen, die een andere zienswijze toegestaan zijn, aanstoot gegeven, de schuld kan dan niet liggen aan zijn gebrek aan godsdienstzin, maar aan het

verschil van standpunt en beginselen, waarover verder natuurlijk niet valt te twisten. Het recht der vrije kritiek is toch door de wetenschap ook in de protestantsche kerk van den begin af erkend. En een „bodemlooze” kritiek heeft BAUR nimmer voorgestaan. Want alleen met historische dokumenten is hij opgetrokken tegen datgene wat voor historiesch waar wordt gehouden. Daar hij dus vooral ook positief te werk ging en, bijvoorbeeld, betreffende het oorspronkelijk kristendom, nevens zijne negatie’s ook de hindernissen aanwees, waardoor de van KRISTUS uitgaande stroom eens nieuwen geestelijken levens zich een weg moest banen, zal door zulk een kritiek van de waarde van het kristendom niets verloren gaan, zooals ZELLER (Bibl. v. mod. theol. 1868, V, bl. 425) zeer juist heeft aangemerkt. De beschuldiging, dat BAUR zich in de kritiek om niets bekreunde, dat niets hem heilig was, dat hij alles omverwierp, om slechts zijne willekeurige hypothesen eigenzinnig vol te houden, deze beschuldiging berust op onkunde aan zijne geschriften. „Juist het tegendeel is waar”, zeggen wij wederom met ZELLER (Bibl. v. mod. theol. 1866, III, bl. 249); „zooals het een navorscher der geschiedenis past, was BAUR steeds bereid om van ieder verschijnsel het historiesch recht te erkennen. Zijn grondigheid behoedde hem daarbij voor ligvaardigheid; zijn kritische natuur maakte hem wantrouwend tegen alle onderstellingen, die niet nauwkeurig onderzocht waren; zijn eerbied voor alles, wat door het voorgeslacht vastgesteld en algemeen geldig geworden was, verbood hem, zonder noodzaak van de algemeene

overtuiging af te wijken." — Zelfs zouden wij, als ons gevraagd werd, aan welk deel zijner onderzoekingen de meeste waarde moet worden toegekend: aan de negatieve resultaten er van of aan hetgeen hij voor het afgebrokene in de plaats heeft willen stellen, onbepaald voor het eerste stemmen, evenals LEWES dit omtrent de kritiek van NIEBUHR heeft beweerd.²⁵⁵ Evenwel blijven wij zeggen, dat het gebouw door BAUR op het nieuwe terrein opgetrokken nog het meest duurzame is van alle die ooit zijn gesticht.

Dit brengt ons tot de vraag naar de blijvende waarde van BAUR's arbeid, de vraag: welke vruchten hebben zijne beschouwingen afgeworpen voor het volgend wetenschappelijk onderzoek? Men heeft met het oog hierop gezegd: „als absoluut stelsel zal de tubingsche theorie evenmin als het hegelianisme zich niet lang in al haar strengheid kunnen staande houden; maar als algemeen overzicht van de wording der Kerk houdt zij gewisselijk stand.”²⁵⁶ Wij voor ons zouden de toekomst, welke BAUR's arbeid wacht, liever anders bepalen. Immers van een stelsel kan bij zijn zuiver historiesch onderzoek geen sprake zijn, tenzij men, wat wij ontkennen, daarbij den invloed van het hegelianisme hooger moet stellen dan met de onpartijdigheid van den geschiedschrijver is overeen te brengen. Voorts is het, om tot een bevredigend oordeel over BAUR's werkzaamheid te komen, niet voldoende ons bij een deel daarvan, bijv. de wording der kerk, te bepalen, maar behooren wij den blik over den geheelen gang zijner onderzoekingen te laten gaan en tot de beginselen er van door te dringen. Naar ons oordeel

zijn het de kritische beginselen, waarvan BAUR het recht voor altijd vastgesteld heeft. Geen school heeft hij willen stichten, geen stelsel vormen; maar dezelfde beginselen, die ook elders als uitgangspunt worden aangenomen en door de wetenschap zelve gegeven zijn, heeft hij op de theologie toegepast. Dit is het onvergankelijk werk door BAUR ondernomen; want daarbij heeft de wetenschap zelve belang. Zijn streven was, evenals van den oprichter der theologische Jahrbücher, blijkens het voorbericht van den eersten jaargang (1842), de wetenschap zonder eenige nevenbedoelingen of partijbelang louter om haar zelf te beoefenen en als eersten eisch te stellen: „de vrijheid en de konzekwentie van het denken ook op het gebied der theologie.” Met deze vrijheid van het denken was het ook overeenkomstig, dat zijn eigenlijk gezegde leerlingen, de zoogenaamde „Tubingsche theologen”, niet gezworen hebben bij zijne woorden. Ja, het mag zelfs een heilzaam gevolg er van heeten — en dit getuigt dus niet tegen, zooals velen hebben beweerd, maar voor het zuiver wetenschappelijk karakter van BAUR's arbeid —, dat in de zoogenaamde „tubingsche school” reeds spoedig verschillende fraktie's zijn ontstaan, die ieder zelfstandig haar meening vaak tegen het gevoelen des Meesters hebben gehandhaafd; want dit bevestigde juist de vrijheid der wetenschap. Om diezelfde reden kon ook BAUR zeer goed tegenspraak dulden, zoo zij slechts in 't belang der ware wetenschap gedaan werd, en wijzigde hij ook meermalen daarnaar zijne gevoelens. Het feit, dat zij die door BAUR zich tot het

wetenschappelijk onderzoek aangespoord gevoelden niet zelden tot zeer uitéénloopende resultaten zijn gekomen, maar daarbij toch in de beginselen van waar zij uitgingen overeenkwamen, bewijst de deugdelijkheid dier beginselen en zijn blijvende waarde voor volgende onderzoekingen. Die beginselen, het eerst door BAUR in dien omvang en met die helderheid, als wij in ons overzicht hebben aangetoond, uitgesproken, zijn nauw verbonden met het denkbeeld, dat geschiedkundige zaken van eenig belang niet kant en klaar in de wereld gekomen, maar het resultaat zijn van voorafgaande ontwikkelingen, en dat men haar, tot voorwerp van onderzoek genomen, niet dan door ernstige en onpartijdige beschouwing *a posteriori* kan leeren kennen. Waar dit denkbeeld het leidend beginsel is, dáár kan het onderzoek niet anders dan blijvende vruchten voor de wetenschap afwerpen.

Hebben daarentegen sommigen, om aan den lof van wetenschappelijkheid, welke wij hier aan BAUR toekennen, afbreuk te doen, gewezen op den geringen bijval, dien zijn arbeid na zijn dood in Duitschland en zelfs te Tübingen ondervonden heeft, dit verschijnsel kan daarom geen bezwaar opleveren, omdat het van genoegzame bekendheid is, dat de kerkelijke reaktie die zich tegenwoordig bij de groote massa onzer duitsche naburen openbaart de vrijheid van onderzoek aan banden legt en regtstreeks gekant is tegen allen, welke als BAUR zich voor die vrijheid verklaren. Zij, bij wien het niveau van wetenschappelijkheid zeer is gedaald, brengen daardoor als van zelf hun onvermogen aan den dag, zuiver wetenschappelijke onderzoekin-

gen te beoordeelen. Tegenover deze ongunst des tijds, welke wij vast vertrouwen dat voorbijgaan zal, staat echter het feit, dat door velen in Duitschland en, zooals HILGENFELD terecht heeft aangemerkt, vooral daarbuiten in Zwitserland, Holland, Engeland, Frankrijk en zelfs in Italië de beweging door BAUR gewekt, levendig wordt gevoeld en de kritische beginselen steeds meer ingang bij hen vinden.

Iets anders is echter, of bij de jongste crisis op godsdienstig gebied de stem van BAUR nog zal worden gehoord, of omtrent de vragen naar het recht van bestaan van positivisme en materialisme eenig licht uit zijne geschriften opgaat. De beide vragen, tusschen welke de hier bedoelde crisis zich beweegt en die over het lot der wijsbegeerte en der theologie zullen beslissen, kunnen het best gesteld worden met de woorden van CHARLES DOLLFUS: „is de idee der volmaaktheid, als een langzaam gerijpte vrucht uit ons zedelijk wezen voortgekomen, niet meer dan een loutere schepping, een kunstwerk, waarvan ons geweten de kunstenaar zou zijn; of is zij een werkelijkheid, naar welke onze ziel zich heeft voortbewogen, door in zich zelf de kracht te ontwikkelen van het volmaakte, waarin zij haar oorsprong heeft? Met andere woorden, is het ideaal, dat wij God noemen, iets buiten ons of alleen een goddelijk droombeeld, een voortbrengsel van ons eigen wezen in het oneindige?“²⁵⁷ Het is, na al wat wij van BAUR's werkzaamheid in 't midden gebracht hebben, duidelijk dat bij hem over deze hoogst gewichtige zaken de strijd niet heeft geloopt en dat hij ten dien aanzien bij HEGEL is blijven

staan. Moet deze jongste beweging als een nieuwe stadië aangemerkt worden welke de theologische wetenschap thans ingetreden is, dan moeten wij den geheelen arbeid van BAUR beschouwen, als behoorende tot een nu reeds afgesloten tijdperk. Maar ook dan blijft het zijn grootste verdienste, deze nieuwste beweging te hebben voorbereid. Waarde, groote waarde zullen zelfs voor deze gansch nieuwe onderzoekingen zijne historiesch-kritische en psychologische beginselen behouden. Van BAUR moeten heden nog uitgaan, zijn voetspoor met moed en geestdrift drukken allen die, als hij, zich tot taak stellen, de wetenschap vooruit te brengen. In dit opzicht blijve hij nog lang het voorbeeld, waarvan steeds veel te leeren zal blijven! Met den *anonymus* uit de *Neue Evangelische Kirchenzeitung* van Jan. 1861 zeggen wij: „zijn dorsten naar de waarheid, de overtuiging dat zij verkregen kan worden, verbonden met den rusteloos voortgaanden ijver, moet voor ons allen een voorbeeld zijn, voornamelijk voor onze jonge theologen, die dikwijls zoo gemakkelijk en zoo spoedig tot een resultaat komen.”

Wij kunnen deze Verhandeling niet eindigen, zonder onze vreugde en ingenomenheid te kennen te geven, dat TEYLER'S Godgeleerd Genootschap door het uitschrijven dezer Prijsvraag de onbekendheid heeft willen wegnemen, waarin een persoonlijkheid als BAUR nog al te zeer bij de wetenschappelijke wereld ook in ons land verkeert. Vooral wanneer van die onbekendheid zelfs in gerenommeerde tijdschriften ²⁵⁸ misbruik gemaakt wordt, om als onkristelijken

onwetenschappelijk te brandmerken al wat maar eenigszins een modernen geest ademt, is het van belang een einde te maken aan dien strijd „in het duister” en duidelijk in het licht te stellen, wie BAUR is geweest en wat de moderne wetenschap aan hem te danken heeft. Overtuigd dat een ieder, die van de moderne beginselen voor de theologische wetenschap heil verwacht, verplicht is het zijne er toe bij te dragen, om het donker op te klaren dat over een der edelste verdedigers en bekwaamste woordvoerders²⁵⁹ dier wetenschap ligt, heeft de Schrijver dezer Verhandeling gepoogd, een eenigzins bevreedigend antwoord op de gestelde vraag te geven. Onze onderzoekingen hebben ons zelf bevestigd in de overtuiging, dat al is het hoofd der tubing-sche school niet meer onder de levenden, zijn werk toch blijven zal, zoodat wij steeds meer het apostoliesch woord vervuld zien, 't welk BAUR eens op zich en de zijnen heeft toegepast: *ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν.*

AANTEEKENINGEN.

A A N T E E K E N I N G E N .

¹ (Bladz. 1).

In de Nieuwe Jaarboeken v. Wetensch. Theologie, van dat jaar, bladz. 130.

² (Bladz. 6).

In zijn geschrift: *Antimacchiavel ou Examen du Prince de Macchiavel*, uitg. 1739, dus nog als kroonprins legde FREDERIK zijne liberale beginselen neder, in den geest van den rechtsgeleerde MOSER, en drukte den wensch uit naar meerder vrijheid door beperking der despotieke macht. Hoewel het laatste onderzoek bewezen heeft dat MACCHIAVELLI niet zoo slecht is geweest als FREDERIK hem afbeeldde, blijft toch dit apologetiesch geschrift zijn historische waarde behouden.

³ (Bladz. 7).

De brief door den Vorst, bij deze gelegenheid aan WOLFF geschreven 22 Mei 1740, bevatte de schoone woorden: „C'est aux Philosophes à être les precepteurs de l'Univers et les Maitres des Princes. Ils doivent penser conséquemment et c'est a nous de faire

des actions consequentes. Ils doivent instruire le monde par le raisonnement, et nous par l'exemple. Ils doivent découvrir et nous pratiquer."

4 (Bladz. 7).

In zijn beroemd Rescript van 22 Juli 1740. De oorspronkelijke tekst luidt aldus: „Die Religionen müssen Alle tolleriret werden und mus der Fiscal nur das Auge darauf haben, das keine der anderen abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fassung Selig werden."

5 (Bladz. 7.)

In zijn geschrift: *Literaturgeschichte des 18ten Jahrhunderts* 3 Thln. 5 Bde. Braunschweig 1865. De verdienste van dit werk is, dat de Schr. de geschiedenis der theologie opgenomen heeft in de algemeene geschiedenis der beschaving.

6 (Bladz. 9).

Zie zijn *KGesch.* Bd. IV en zijn *Lehrb. d. christl. Dogmengesch.*

7 (Bladz. 10).

HETTNER, t. a. p. III, I, S. 134 verhaalt van LEIBNITZ, dat hij in weerwil van zijn voorgewende rechtzinnigheid bij het volk in Hannover zoozeer onder de verdenking van ongeloof lag, dat men spottender wijze zijn naam verbasterde in Löwenix, d. i. Glauhenichts, en dat, toen hij d. 14 Nov: 1716 stierf en daarna begraven werd, niet één geestelijke de lijkbaar volgde.

8 (Bladz. 13).

De eerste in zijn geschrift: *Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister*, 1747; de laatste in zijn: *Ueber einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung*, 1775.

9 (Bladz. 15).

Woorden van HAGENBACH in zijn Lehrb. d. Dogmengeschichte, Leipz. 1847, § 276.

10 (Bladz. 15).

„De kansels, zegt hij, weerklinken thans van den innigen band tusschen rede en geloof; maar hun is 't geloof de door wonderen en teekenen bevestigde rede, en de rede is hun het redeneerend geloof.” Van de apologeeten schreef hij aan zijn broeder: „deze nieuw-modische geestelijken zijn veel te weinig theologen en op verre na niet genoeg filozofen” Hunne theologie noemde hij: „Hercules im Rock der Omphale.” Van het verstandelijk kristendom verklaart hij eigenlijk niet te weten waar het kristelijke en waar het verstandelijke er van zit.

11 (Bladz. 17).

Zijne geschriften zijn tweeledig: negatieve en positieve. De eersten zijn verreweg de belangrijkste; door dezen heeft hij een plaats van blijvende beteekenis in de geschiedenis der beschaving verkregen. De bedenkingen daarin vervat tegen de verhalen in 't O. en 't N. 'T., toen nog nieuw en schier ongehoord, hebben voor de theologische en kritische wereld van onzen tijd reeds lang haar burgerrecht verkregen. De volledige en oorspronkelijke titel van zijn hoofdwerk luidt: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.

12 (Bladz. 17).

Het behoeft geen betoog dat REIMARUS zich zelf in zijne geschriften meermalen tegenspreekt. Nogtans behoudt de kern er van zijn waarde. STRAUSS in zijn geschrift: Herm. Sam. Reimarus und seine Schutzsch. f. d. vernünftigen Verehrer Gottes, Leipz. 1862 heeft ons daarop opmerkzaam gemaakt. „Als REIMARUS — zegt hij t. a. p. S. 284 — beweert dat het kristendom geen goddelijke

openbaring maar menschelijk bedrog is, dan weten wij tegenwoordig zeer goed dat dit een dwaling, dat het kristendom geen bedrog is. Maar is het daarom een goddelijke openbaring in de beteekenis door de kerk daaraan gegeven? Is nu de stelling van REIMARUS geheel te niet geworden? Geenszins; veeleer blijft zijn neen neen, slechts zijn ja heeft voor een beter ja plaats moeten maken; doch dit vergeet de theologie onzer dagen maar al te gaarne."

13 (Bladz. 18.)

In zijn belangrijk geschriftje over: Het bewijs des geestes en der kracht van het kristendom.

14 (Bladz. 19).

Ik bedoel hier het godsdienstedikt van het ministerie — WÖLLNER. Om namelijk de antikerkelijke beweging te keer te gaan, vaardigde de pruisische koning FREDERIK WILLEM II, die in 1786 zijn oom in de regering opgevolgd was, op raad van den piëtistischen opperfinancieraad WÖLLNER in 1788 het beroemde edikt uit, dat aan de geestelijken op straf van afzetting elke afwijking van het kerkelijk leerbégrip verbood, de benoeming der leeraren en onderwijzers van een onderzoek naar hun rechtgeloovigheid afhankelijk maakte, hen aan streng toezicht onderwierp en de gewetensvrijheid slechts aan bijzondere personen vergunde. Deze beperking van de vrijheid van leer en geloof veroorzaakte hevige tegenspraak; welke door de verzwaarde censuur niet werd opgeheven. Vele strijdschriften voor en tegen verschenen. De eenige echter, die werkelijk afgezet werd, was de predikant SCHULTZ die, omdat hij, in plaats met het kerkelijk gewaad, met een staartpruik (de modedracht van dien tijd) op den predikstoel verscheen, „Zopfprediger“ bijgenaamd werd. Gelukkig werd onder de meer vrijzinnige regeering van FREDERIK WILLEM III het edikt opgeheven (1797).

15 (Bladz. 19).

Kirchengeschichte des 19^{ten} Jahrhunderts, S. 58.

16 (Bladz. 20).

De mystieken BENGEL en OETINGER, de gevoelstheologie van ZINZENDORF den stichter der hernhuttersche gemeente, het methodisme van WESLEY en de theosofie van SWEDENBORG. Al deze richtingen kenmerkte een en dezelfde drang, om namelijk voor de nuchterheid en onkerkelijkheid der „Verlichting“ iets anders in de plaats te stellen dat meer aan de behoeften des volks voldoen kon. En toch hadden zij met de „Verlichting“ het karakter van subjektiviteit gemeen; ook hun streven was, om tegenover het „starre objektivisme van het orthodoxe systeem“ de religie te maken tot een zaak van het subjekt.

17 (Bladz. 21).

Opmerkelijk is, dat de rationalist PAULUS uit de school van STORR was voortgekomen en zelf beweerde dat zijn exegetiek niets anders was als de konzekwent doorgevoerde methode van zijn leermeester. Met recht mag HAGENBACH t. a. p. § 293 not. 2 schrijven: „Mit Unrecht gibt man diese willkürliche Exegese blos dem Rationalismus Schuld. Auch Supranaturalisten und bibelgläubige Theologen, wie STORR, künstelten an den Worten, um Widersprüche in den Relationen u. s. w. wegzubringen, die dem Inspirationsbegriff schadeten.“

18 (Bladz. 21).

Namelijk zijn: Geschichte d. Tübinger theologischen Facultät in KLÜPFEL's Gesch. d. Universität Tübingen, Tüb. 1849, S. 216 ff. 389 ff. Zie ook zijn Gesch. d. Lehre von d. Versöhnung, S. 545, 562; Lehre von d. Dreieinigkeit III, 651 f. 655 f. 669 f.; Lehrbuch d. christlichen Dogmengeschichte, S. 369, 373, 386, en, wat den exegetischen arbeid van STORR betreft, BAUR's Kritische Untersuchungen über d. kanonischen Evangelien 1847, S. 13—22. De geschriften waardoor STORR zich een naam gemaakt

heeft waren, behalve zijne exegetische werken over het evangelie, de brieven en openbaring van Johannes en de brief aan de hebreën, zijne kleinere geschriften tegen KANT, waarin hij zijn verhouding tegenover de kritische wijsbegeerte uitéén zette, en voorts zijn werk getiteld: *Doctrina christiana e sacris literis repetita* 1793, welke jaren lang de heerschende dogmatiek in Wurtemberg gebleven is.

19 (Bladz. 22).

SCHWARTZ in zijn: *Geschiedenis der jongste theologie*, vert. door KRABBE Dl. 1, bladz. 3 zegt van deze theologie: „Het algemeen karakter van die geheele theologie was gelegen in alle gemis aan kracht, zelfstandigheid en samenhang. Schier op alle punten was er in het oude orthodoxe systeem een breuke gekomen, het was uit zijn hechtste voegen gerukt, zonder dat een nieuw gebouw zijn plaats verving. Overal was onzekerheid en halfheid, een kleingeestig marchandeeren over een weinig meer van rede en openbaring, een lafhartig verlaten van de oude leerstellingen zonder kritische zekerheid en scherpte, een zich enkel uitwendig bezig houden met de heilige Schrift, wat men „bijbelsche theologie,“ „bijbelsch supranaturalisme“ geliefde te noemen, zonder geloofskracht en eenheid van gedachte, en daarbij veel moraal en veel gezond menschenverstand, maar beiden in den flauwsten en ordinairsten vorm.”

20 (Bladz. 24).

De eerste leerde in zijne *Memorabilien für das Studium und d. Amtsführung des Predigers*, dat het doel der openbaring is om door een goddelijk gezant een zedelijk godsrijk te stichten. SCHOTT beweerde in zijne *Briefe über Religion und christl. Offenbarungsglauben* (1826): „tusschen redegodsdiens en kristendom bestaat geen strijd, het kristendom zelf is de uitdrukking der hoogste rede.”

21 (Bladz. 25).

In zijn: *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen d. evang. Kirche*, 2^e Ausg. Bd. I § 3 luidt de bepaling omtrent den godsdienst aldus: „Die Frommigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins.“

22 (Bladz. 26).

Stond hij als pantheïst onder den invloed van SPINOZA, als idealist was hij een navolger van KANT. Merkwaardig is, wat het eerste betreft, zijn apotheose op den „heiligen“ SPINOZA (*Reden über d. Religion*, S. 47): „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen SPINOZA! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum sein einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr lebenswürdigste Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“ — Ook tusschen KANT en SCHLEIERMACHER zijn de punten van overeenstemming zeer in 't oog vallend. Van de vele parallellen die tusschen deze twee mannen kunnen getrokken worden is vooral deze ééne kenmerkend voor hun idealisme. Gelijk volgens KANT het bestaan van God niet uit begrippen der zuivere rede, maar door middel der praktische voor het geloof bewezen moet worden, zóó wordt ook volgens SCHLEIERMACHER de godmenschelijke natuur van Kristus uit de ervaring der kristenen gekend.

23 (Bladz. 26).

§ 15: *Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.*“

24 (Bladz. 27).

Hierop is in den laatsten tijd door verscheidene theologen van naam de opmerkzaamheid gevestigd, o. a. door LANG in zijne *Religiöse Charactere*, Winterthur 1862, vertaald in de *Bibliothek voor moderne theologie* van MARONIER, Dl. II, afl. 2. Onder die veranderingen behoort ook vooral de bepaling van geloof, 't welk SCHLEIERMACHER hier in de beperkte beteekenis van „afhankelijkheidsgevoel”, in zijn *Reden* daarentegen in veel ruimer zin nam; § 4 heet het: „Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dasz wir aus unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.”

25 (Bladz. 27).

Eigenaardig zegt BAUR, *K. Gesch. d. 19^{en} Jahrh.*, S. 182 van de *Glaubenslehre*: „Was in einem constitutionellen Staat die Verfassungsurkunde ist, welche das demokratische und das monarchische Princip in der Form der constitutionellen Monarchie solange vereinigt, bis die nie ruhende Opposition des demokratischen Princip das absolute Recht der Monarchie durchbricht und die in ihr gesetzte Schranke vollends aufhebt, das ist auf dem theologischen Gebiete die Schleiermachersche Glaubenslehre. Auch sie wollte gleichsam einen constitutionellen Vertrag zwischen dem demokratischen Princip der Vernunft und dem monarchischen Recht des Christenthums schliessen, aber das künstlich geknüpfte Band hatte auch hier keinen innern Bestand.”

26 (Bladz. 27).

T. a. p. § 93, 3 zegt hij: „Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein — der eine Ausdruck gilt was der andere — um ein neues Gesamtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm: so musz er zwar in das Gesamtleben der Sündhaftigkeit her-

eingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern musz in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut grözten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewusstseins vollendet.“ De bovennatuurlijke geboorte echter kon SCHLEIERMACHER niet als een bewijs voor den bovennatuurlijken oorsprong van 't kristendom gebruiken; omdat hij in 't algemeen het absolute wonder verwierp. Zelfs brengt hij tegen dit dogme zijne bezwaren in. o. a. dit, dat daaruit de zondeloosheid van Jezus en zijn geheel eenige beteekenis als Verlosser niet kan bewezen worden. Voor 't kristelijk bewustzijn heeft dit leerstuk, volgens hem, geen waarde. Verg. § 97, 2.

27 (Bladz. 27).

T. a. p. § 93 luidt aldus: „Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehn; so muszte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das urbildliche muszte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.“

28 (Bladz. 27).

T. a. p. § 13. Bovennatuurlijk noemt SCHL. het kristendom, omdat het aanvangspunt een nieuwe ontwikkeling vormt, welke uit den kring harer omgeving niet kan verklaard worden. De verdere ontwikkeling echter gaat langs den natuurlijken weg.

29 (Bladz. 27).

T. a. p. § 46: „Das fromme Selbstbewusstsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinnige

Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, dasz eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.“ — § 47: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniss entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, dasz durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wurde.“

30 (Bladz. 27).

Hoezeer SCHLEIERMACHER door zijn Glaubenslehre de verwachting welke sedert zijne Reden über d. Religion gewekt was geworden, bij de denkende mannen te leurgesteld heeft, blijkt uit de woorden van STRAUSS in zijn Christian Märklin, ein Lebens-und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannh. 1851, S. 49: „Freilich — zóó zegt hij dáár — wie es bei restaurirten Legitimitäten zu geschehen pflegt, sah man auch hier nach wieder eingenommener Stelling eines jener abgethanen Vorrechte um das andre wieder aufleben, die wirkliche Charte, welche der zum Diplomaten gewordene Mystagoge endlich in seiner Glaubenslehre zum Vorschein brachte, fiel ungleich positiver aus, als die Proclamation in den Reden über die Religion hatte erwarten lassen.“

31 (Bladz. 28.)

In zijn Geschiedenis der Godsdiensten en Wijsbegeerte 1859, bladz. 214.

32 (Bladz. 29).

HEGEL schrijft hierover in zijne Vorlesungen über d. Geschichte d. Philosophie, herausgegeben v. MICHELET, Berl. 1833, Bd. I, S. 36: „Alles was geschieht strebt nur dernach hin, dasz der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, sich für sich selber werde, sich mit sich zusammen schliesze. Es ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur diesz

ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist.“ — Ook in de plantenwereld is dezelfde wet werkzaam. „Der Keim — zegt HEGEL t. a. p. S. 35 — will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinander gesetzt, und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon er ausgegangen.“ Het onderscheid echter tusschen de natuurlijke en geestelijke wereld is, dat bij de eerste (om bij dit voorbeeld te blijven) zaad en vrucht tweederlei individuen zijn, bij den geest niet. De geest is bewustzijn, is vrij; daarom vallen in hem aanvang en einde in één. „Was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. — — Das, für welches das Andere is, ist dasselbe als das Andere. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehn, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen.“

33 (Bladz. 29).

T. a. p. S. 37 f.

34 (Bladz. 29).

T. a. p. S. 44.

35 (Bladz. 30).

T. a. p. S. 50 en HEGEL'S Vorlesungen über d. Philosophie d. Religion, herausgeg. v. MARHEINEKE, Berl. 1832, S. 41: „Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmact, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen. Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determinirt durch den Begriff, nicht äusserlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewusstsein seiner selbst zu bringen.“

36 (Bladz. 30).

Gesch. d. Philosophie, S. 78, 92.

37 (Bladz. 30).

Phil. de Religion, S. 74 f. 84 f.

38 (Bladz. 30).

„Gott ist wesentlich im Denken.“ t. a. p. S. 75.

39 (Bladz. 30).

Gesch. d. Philosophie, S. 97.

40 (Bladz. 31).

In zijn Phil d. Rel., S. 95 zegt hij; „Es is darum zu thun, die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen.“

41 (Bladz. 31).

LANG, t. a. p. bladz. 241.

42 (Bladz. 31).

Hoewel minder konzekwent kwam toch hierin SCHLEIERMACHER met HEGEL overeen. Ook SCHLEIERMACHER verklaart het eigenaardig kristelijke door het algemeen godsdienstige en onderscheidt de verschillende godsdienstvormen, om in hun midden aan het kristendom zijn plaats te geven. Zooals het bij HEGEL de volmaakte geest is die verschillende godsdienstvormen doorloopt, om tot een helder begrip van zichzelf te komen, zoo is het bij SCHLEIERMACHER het volkomen afhankelijkheidsgevoel, dat een dergelijken weg aflegt om tot hetzelfde doel te geraken.

43 (Bladz. 33).

Bij deze levensbeschrijving hebben wij de volgende werken geraadpleegd: 1. Worte der Erinnerung an FERD. CHR. v. BAUR, gesprochen von Dekan GEORGII, Ephorus OEHLER, Dr. und Prof. PALMER, Dr. und Prof. LANDERER, Tub. 1861. 2. ZELLER: Vorträge und Abhandlungen geschichtli-

chen Inhalts 1865. vertaald in MARONIER'S Bibl. v. Mod. Theol. VIII, 3, bladz. 225 vlg. 3 STRAUSS; Christian Märklin, ein Lebens-und Characterbild aus d. Gegenwart 1851. 4. LANG: Religiöse Charactere, t. a. p.

44 (Bladz. 33).

Märklin, S. 25.

45 (Bladz. 34).

S. 15 f. en 29 f. STRAUSS is zelf met MÄRKLIN, VISCHER ZIMMERMANN en andere uitstekende jongelieden kweekeling geweest van de beide seminariën te Blaubeuren en te Tübingen.

46 (Bladz. 34).

S. 432 f.

47 (Bladz. 38).

Woorden van STRAUSS, Märklin, S. 35.

48 (Bladz. 42).

STRAUSS t. a. p. S. 22 getuigt van hem dat hij als de meest ontwikkelde te Blaubeuren kwam. Ook gold hij om zijn filologische kennis bij BAUR het meest, „und war für was ein wolthätiger Vermittler, gleichsam ein zugänglicher Vorhügel dieses (d. i. BAUR) unersteiglichen wissenschaftlichen Gebirges.“

49 (Bladz. 42).

Van den invloed, welken de dogmatiek van SCHLEIERMACHER bij zijn verschijnen op de theologen, o. a. op MÄRKLIN maakte, schrijft STRAUSS t. a. p. S. 50: „In der That war der SCHLEIERMACHER'sche Satz, dasz alle Glaubenslehren zunächsts nicht Aussagen über irgend etwas Objectives, sondern nur über eine Bestimmtheit unsres frommen Gefühles seien — so weit entfernt auch SCHLEIERMACHER selbst war, die letzte Consequenz aus demselben zu ziehen, — ein groszes, befreiendes Wort für die deutsche Theologie. Unserem

MÄRKLIN insbesondere schien sich in der SCHLEIERMACHER'schen Theologie die erfreulichste Aussicht auf unzerrissene Einheit seines künftigen geistigen Lebens und Wirkens zu eröffnen."

50 (Bladz. 42).

t. a. p. bladz. 231.

51 (Bladz. 42).

Wij herinneren hier aan een dergelijken indruk, welchen het verschijnen van de Reden üb. d. Religion op mannen van geheel andere richting maakte, zooals op CLAUS HARMS en op den zending ZAREMBA, waarvan wij het verhaal vinden bij LANG, t. a. p. bladz. 193 vlg.

52 (Bladz. 45).

Een uitvoerig verslag over de onderhandelingen bij deze vakature heeft BAUR zelf gegeven bij KLÜPFEL t. a. p. S. 402 f. Vergelijk wat STRAUSS daaromtrent meldt, t. a. p. S. 37.

53 (Bladz. 47).

STRAUSS: Märklin, S. 120. Zie over STEUDEL's tragisch beeld: KLÜPFEL t. a. p. S. 415 f. en STRAUSS t. a. p. S. 38 f. Hoe hij ook in den strijd met STRAUSS het onderspit heeft gedolven, is uit de geschiedenis bekend. In zijne Streitschriften teekent STRAUSS het ongeloof der Supranaturalisten, zooals van STEUDEL, met deze woorden: „Onze verstandelijke Supranaturalisten stellen zich met gebogen rug voor den Heer, belovende alles te zullen dragen, wat hij verkiest op te leggen; maar onder de hand weten zij de zwaarste stukken van zich te werpen en toch den schijn te bewaren getrouwe dienaars en geloovige pakdragers des Heeren te zijn."

54 (Bladz. 50).

K Geschichte d. 19^{ten} Jahrh. S 397.

55 (Bladz. 50).

„Unterdessen hatten die Vorlesungen ihren Fortgang gehabt, und wir hörten jetzt bei BAUR nacheinander die Apostelgeschichte und die Korintherbriefe. Hier war es, wo BAUR durch einzelne Winke uns ein kritisches Licht, obwohl erst in der Ferne, zeigte. Denn er war weit von der Verwegenheit entfernt, wie später der Verfasser des Lebens Jesu that, mit einer Handvoll entschlossener Mannschaft einen Sturm auf die Mauern Zions zu unternehmen; zu der regelrechten Belagerung aber, auf die er es anlegte, fing er damals kaum die ersten Linien zu ziehen an.“ STRAUSS: Marklin, S. 51.

56 (Bladz. 52).

Men leze bij STRAUSS: Märklin S. 53 f. na de beschrijving van de geestdrift, waarmêe in dezen kring de werken van HEGEL gelezen werden.

57 (Bladz. 53).

Bij KLÜPFEL, t. a. p. S. 410.

58 (Bladz. 62).

In zijn geschrift: de justo discrimine theol. bibl. et dogm. regundisque recte utriusque finibus, 1789.

59 (Bladz. 62).

In zijn: Die bibl. Theologie od. Jud. u. Chrus. nach d. gramm. hist. Interpretations-Methode, 1813, 1814.

60 (Bladz. 62).

In zijn: Bibl. Dogmat. d. A. und. N. T., oder krit. Darstellung d. Religionslehre d. Hebraismus, d. Judenthums u. des Christenthums, 1813.

61 (Bladz. 70).

Es lässt sich demnach mit Recht behaupten, so gewisz die Entstehung

einer christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewisz konnte auch dieser Glaube auf keinem andern Grunde beruhen, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu." t. a. p. S. 715.

62 (Bladz. 75).

Vorträge u. Abhandl. gesch. Inhalts, naar de vert. in MARONIER'S Bibl. v. Mod. Theol. VIII, 3, bl. 257.

63 (Bladz. 87).

ZELLER bij MARONIER t. a. p. bl. 265 meldt ons dat deze verhandelingen de vrucht waren van een veel uitgebreider werk, 't welk de schrijver door zijn beroep naar Tübingen afbreken moest; oorspronkelijk zou het handelen over de egyptische en joodsche geschiedenis.

64 (Bladz. 94).

In een opstel: Theologie en godsdienstwetenschap, geplaatst in de Gids, 1866 Mei, bladz. 205—244. De Schr. dwaalt echter als hij beweert, dat BAUR in zijn Symbolik het stelsel van HEGEL met de vernuftspelingen van CREUZER heeft getracht te vereenigen. Niet aan HEGEL maar, zooals wij gezien hebben, aan SCHLEIERMACHER sloot BAUR zich in dit werk aan.

65 (Bladz. 106).

Te uitvoerig om hier te vermelden treedt BAUR, ten einde zijn gevoelen te staven, in een vergelijkende beschouwing van de klementinische homiliën met den brief aan de Galaten. Tot in de uitdrukkingen toe is de overeenkomst van beide geschriften aantewijzen. Zóó wordt, om geen andere voorbeelden meer te noemen, het karakteristieke *κατεγνωσμένοις* (Gal. II, 11) in de Hom. III, 59 op dezelfde plaats tot tweemaal toe gebezigd en op PETRUS toegepast.

66 (Bladz. 111.)

t. a. pl. bladz. 299.

67 (Bladz. 113).

Zie zijn Jüd. Apokalyptiek. Jena 1857 en zijn Zeitschr. f. wiss. theol. 1858, S. 116. 1860, S. 358. 1866, S. 408. 1867 S. 263 f.

68 (Bladz. 113).

Geschichte der Juden, 2 Ausg. Leipz. 1863.

69 (Bladz. 113).

Het Essenisme, Academisch proefschrift door B. TIDEMAN, Jzn., pred. te Hoorn, Leiden, v. Doesburgh 1868.

70 (Bladz. 113).

Die Jüdisch-alexandr. Religionsfilozofie.

71 (Bladz. 113).

In zijn: die Philosophie der Griechen, 1. Auflage 1852 en in de theol: Jahrb. van BAUR en ZELLER, 1856, S. 401 f.

72 (Bladz. 113).

Die Irrlehrer d. Pastor. Briefe, S. 32. f.

73 (Bladz. 147).

Men denke hier, zegt de Schrijver, aan de mythen betreffende de rondreizen door de wereld van HERKULES. Vergelijk hiermee het uitvoerig betoog van den Schr. in zijn geschrift over de pastoraal-brieven, bladz. 63 vlg.

74 (Bladz. 158).

Deze Commentariën zijn aan de werken van AMBROSIUS toegevoegd in de benediktijner uitgave, Tom. IV, Appendix pg. 33 sqq. Door AUGUSTINUS Contra duas epistolas Pelagii IV, 7

worden zij toegeschreven aan HILARIUS, dezelfde die ten tijde van den romeinschen bisschop DAMASUS in 't midden der vierde eeuw diaconus der romeinsche kerk schijnt geweest te zijn.

75 (Bladz. 160).

Die Entstehung der altkath: Kirche, 2^e Aufl., Bonn 1857.

76 (Bladz. 160).

Das apostol. und nachapost. Zeitalter cett: 2^e Aufl. Stuttgart 1857 (Bekroonde Prijsvraag van Teylers Godg. Genootschap). Tegen deze beide geschriften schreef HILGENFELD in zijn Zeitschr. f. wiss. theol. 1858, I, S, 54 f. III. S. 377 f. en IV, S. 565 f.

77 (Bladz. 160).

Die heilige Schrift N. T. zusammenhängend untersucht, Nördlingen. 1862—1866.

78 (Bladz. 160).

Comm. zum Briefe a. d. Galater, München 1865. Tegen HOFMANN en REITHMAYR schreef HILGENFELD in zijn Zeitschr. 1866, III, S. 301 f. en IV, S. 337 f.

79 (Bladz. 160).

Ueber die Christus-partei zu Korinth in de Theol. Stud. u Krit. 1865, II, S. 217 f. Zie over dit werk wederom HILGENFELD, Zeitschr. 1865 III, S. 241 f.

80 (Bladz. 160).

Moderne Evangelisten. Eine Streitschr. zum Frieden, gedeeltelijk overgenomen onder den titel van: „de Bijbel en BAUR“ in Waarh. in Liefde, 1866. febr. bladz. 144—147.

81 (Bladz. 160).

In zijn beoordeeling van SCHWEGLER's Nachapost: Zeitalter overgenomen in de Godg. Bijdr. 1848, bl. 66—69.

82 (Bladz. 160).

Over het tegenwoordig standpunt van de kritiek d. N. T., overgenomen in de Godg, Bijdr. 1849. bladz. 161—192, verg. bl. 538—573.

83 (Bladz. 171).

Het ligt buiten onze taak in 't bijzonder de bedenkingen te weerleggen, welke in der tijd en ook onlangs weer ingebracht zijn tegen het gevoelen der Tübingers omtrent de beteekenis van het Boek der Handelingen, welk geschrift ZELLER ons in zijn eigenlijke waarde heeft leeren kennen. Ook CHR. J. TRIP heeft in zijn Paulus nach d. Apostelgeschichte 1866 de echtheid der Handelingen in haar geheel tegen de kritiek van SCHNECKENBURGER, BAUR, ZELLER en anderen willen verdedigen. De Schrijver moet echter geoordeeld worden te staan op het standpunt der halfheid, zie zijne wonderen-theorie, bladz. 169 vlg. Nog sterker komt zijn halfslachtigheid uit in zijn beoordeeling van de berichten over de bekeering van Saulus en de tegenspraak daarover bestaande tusschen Hand. IX, XXII en XXVI. Tegenover de moderne critici wil hij aangezien worden voor iemand die de historische berichten des bijbels met zekere „weitherzigen Liberalität“ behandelt, maar eigenlijk met het doel om des te beter de afwijkingen in de berichten als „Nebensache“ te beschouwen (bladz. 49 vlg.). Het verhaal van de onbekendheid der romeinsche joden met de dáár bestaande kristengemeente Hand. XXVIII, door BAUR sterk gegispt, als tegen alle historie aandruischend en het aanstootelijke daarin gelegen meent hij te kunnen wegnemen door de bewering: de joden hebben uit voorzichtigheid gezwegen en tegenover Paulus slechts onbekendheid voorgewend. Zóó gaat het 't geheele werk door.

84 (Bladz. 174).

In zijn geschrift: Der Kanon und d. Kritik d. N. T. 1863, S. 179.

85 (Bladz. 182).

De bekende woorden van STRAUSS' *Leben Jesu*, uitg. van 1836 en 1840 Dl. II, in de *Schlussabhandlung* aldaar.

86 (Bladz. 184).

Geschichte d. Philos. von Kant bis Hegel, 1838 en zijne *Entwicklungsgesch. d. neuesten deutschen Philosophie*, 1843.

87 (Bladz. 184).

Ueber die Menschwerdung Gottes.

88 (Bladz. 184).

„*Dr. Strauss und die Würtemberger*“ in *Häll. Jahrb.* van 1838.

89 (Bladz. 185).

Bij de volgende historische schets hebben wij geraadpleegd BAUR's „*Einleit. in d. N. T. als theol. Wissenschaft*“ in de *theol. Jahrb.* van BAUR en ZELLER, Jahrg. 1850 S. 463 f. en 1851 I, S. 70 f.

90 (Bladz. 190).

Beiträge Z. Einl. in d. bibl. Schriften.

91 (Bladz. 190).

Die evang. Gesch. krit. und philos. bearbeitet, Leipz. 1838.

92 (Bladz. 191).

Der Urevangelist u. s. w. 1838.

93 (Bladz. 192).

Zooals SCHWEGLER in de *theol. Jahrb.* 1843, II, S. 209 en DE WETTE in zijn *Lehrb. d. hist. krit. Einleitung*, 1842, S. 129.

94 (Bladz. 192.)

Kritik d. evang. Geschichte d. Synop. 1841 en Krit.
d. evang. Gesch. d. Synopt. und d. Joh. 1842.

95 (Bladz. 192).

Gesch. d. heil. Schr. N. T. 1 Ausg. Halle, 1843.

96 (Bladz. 192).

Ueber Johannes-Markus und seine Schriften u. s.
w. Zürich, 1843.

97 (Bladz. 192).

Das Evang. d. Joh. nach seinem innern Werth und
seiner Bedeutung f. de Leben Jesu, kritisch unter-
sucht, 1841.

98 (Bladz. 195).

Das Leben Jesu Christi, in seinem gesch. Zusam-
menhang und seiner gesch. Entwicklung, 1837.

99 (Bladz. 195).

Wissenschaftl. Kritik d. evang. Geschichte 1842.

100 (Bladz. 195).

Chronologische Synopse d. vier Evangg. 1843.

101 (Bladz. 195).

Kritik d. evang. Gesch. d. Synopt. 1841—42.

102 (Bladz. 195).

Die evang. Gesch. kritisch und philosoph. bearbei-
tet 1838.

103 (Bladz. 195).

Der Ur-Evangelist oder exeg. krit. Untersuchung
der Verwandtschaftverhältnisses der drei ersten evan-
geliën, 1838.

104 (Bladz. 201).

„Aber eben die Kritik ist es ja, die die Aufgabe hat, auch verjäherte Vorurtheile zu zerstören, und den letzten Faden zu zerschneiden an welche die Voraussetzungen eines unfreien, in sich gebundenen Bewusstseins hängen.“

105 (Bladz. 205).

Bekend is ook hier het verschil tusschen de synoptici en het 4^{de} evangelie. Gewoonlijk kende men in zulke gevallen aan den 4^{den} evangelist hooger waarschijnlijkheid toe dan aan de synoptici. Zelfs STRAUSS had dit nog gedaan met beroep op Mt. XXIII, 37, Luk. XIII, 34. Maar BAUR geeft aan de synoptici de voorkeur. Hij verstaat het Ἱερουσαλήμ bij den 4^{den} evangelist niet alleen van de bewoners der hoofdstad maar van de geheele natie, in zover Jeruzalem als het vereenigingspunt der geheele natie kon beschouwd worden.

106 (Bladz. 206).

De eigenlijke leer van den vierden evangelist omtrent de σημεῖα is, volgens BAUR (krit. Unters. S. 228) deze: „Die σημεῖα sind um des Glaubens Wille da, und doch soll man nicht bloss um der σημεῖα Willen glauben, sie sind eine Vermittlung des Glaubens, welche der Glanbe selbst wieder aufheben musz.“

107 (Bladz. 219).

Die Evangelienfrage in ihren gegenwärtigen Stadium, 1856.

108 (Bladz. 219).

Die Unters. d. Evangelisten als des bloszen Referenten.

109 (Bladz. 219).

Geschichte Christus und seiner Zeit Gött. 1855, 1857.

110 (Bladz. 219).

Lehrb. d. Einl. in d. Sch. d. N. T. Berl. 1848, 5^e Ausg.

111 (Bladz. 219).

Die apost. Denkw. d. Mart. Just. u. s. w. Hamb. u. Gotha, 1848.

112 (Bladz. 221).

In de boven aangehaalde Verhandeling: Zur Johann: Frage (theol. Jahrb. 1857, S. 209 f.) heeft BAUR de verhouding tusschen JUSTINUS MARTYR en het vierde evangelie besproken en zijn gevoelen gehandhaafd tegen LUTHARDT (Erlanger Zeitschr. für Protest: und Kirche 1856, Bde. XXX en XXXI).

113 (Bladz. 223).

Ueber d. Evang. und d. ersten Br. d. Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers, in de Stud. u. Krit. 1847. S. 171 f.

114 (Bladz. 223).

Die äussere Zeugn. über das Daseyn des 4^e Evang. (theol. Jahrb. 1845, S. 589 f.)

115 (Bladz. 223).

Die Johann: Briefe (theol. Jahrb. 1855, S. 471 f.) en das Evang. und. d. Br. Joh. cett. 1849.

116 (Bladz. 224).

Dit bewijs van BAUR tegen de identiteit van den Briefschrijver en den vierden evangelist ging intusschen verder dan ZELLER en HILGENFELD konden toelaten. Dezen, hoewel met BAUR eens over de niet-identiteit, beweerden echter dat de brieven ouder of althans oorspronkelijker waren dan het evangelie. ZELLER meende dat de verschillen tusschen beide geschriften het best daaruit verklaard

worden, dat de brieven tot een vroeger dogmatischen ontwikkelingsvorm behoorden. HILGENFELD had zich aan zijn zijde geschaard. — In een afzonderlijk opstel (theol. Jahrb. 1857, S. 315—331) verdedigde daarop BAUR zijn gevoelens over de afhankelijkheid der brieven. Daartoe neemt hij eerst de bedenking weg, welke HILGENFELD aan den aanhef van 1 Joh. ontleend had. Daarna toont hij aan dat het doel van dezen brief 1 Jo. V:13 alleen verklaard kan worden uit het evangelie Jo. XX, 31. Eveneens 1 Jo. V:6—12, waar de schrijver zich zelf verplaatst aan den voet van het kruis op Golgotha, gelijk de evangelist Jo. XIX:26.

117 (Bladz. 225).

Eerst verdedigde BAUR zijn gevoelens in de theol. Jahrb. van 1847 tegen BLEEK, (Beitr. zur Evang. kritik 1846) en HAUFF (theol. Stud. und Krit. 1846, S. 550—629), terwijl hij WEITZEL (Die christl. Passahfeier d. 3 ersten Jahrh. cett. 1848) beantwoordde in een afzonderlijke verhandeling in de theol. Jahrb. 1848. Eerst later mengde zich STEITZ in den strijd, zoodat zich sedert HILGENFELD aan de zijde van BAUR schaarde. De Verhandeling van STEITZ, geplaatst in de theol. Stud. u. Krit. van 1856, werd door BAUR beoordeeld in de theol. Jahrb. van 1857. Daarop antwoordde STEITZ in hetzelfde jaar t. a. p. Hierop liet BAUR een stuk volgen in HILGENFELD's Zeitschr. f. wiss. theol. van 't jaar 1858. — HILGENFELD zelf beantwoordde WEITZEL en vooral STEITZ, dezen laatsten in de theol. Jahrb. 1857 en in zijn eigen tijdschrift van 1858 en 1861.

118 (Bladz. 229).

Om die reden mocht HILGENFELD (Zeitschr. f. w. theol. 1867, II, S. 197) met grond zeggen: „Die kritischen Forschungen, welche nun doch auch in Holland (SCHOLTEN), England (TAYLER), België (STAP), Italië (MALFATTI) und anderswo Eingang finden, haben bereits das Endergebniss gesichert, dass das Johannes-Evangelium erst seit 140 in Umlauf gekommen ist, cett.“

119 (Bladz. 230.)

Het evang. naar Johannes, krit. hist. onderzoek, Leiden 1864.

120 (Bladz. 231).

Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipz. 1865.

121 (Bladz. 231).

Waarheid in Liefde, Jaarg. 1866, Juli, Aug. en Sept. en Jaarg. 1867 Dec. — Zie ook STEMLER, „het ev. van Johannes” in de Godg. Bijdragen, Jaarg. 1865 en van OOSTERZEE, „het Johannes-evangelie.”

122 (Bladz. 231).

Die Zeugnisse für d. Evang. Joh., Basel 1866.

123 (Bladz. 231).

In de theol. Stud. u. Krit., 1866, IV.

124 (Bladz. 232).

Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Ev., in de theol. Jahrb., Tüb. 1845, IV, S. 579—656.

125 (Bladz. 232).

Der Ursprung unserer Ev. nach den Urkunden u. s. w. Zürich 1866.

126 (Bladz. 232).

In verschillende opstellen voorkomende in zijn Zeitschr. f. wiss. theologie.

127 (Bladz. 232).

In HILGENFELD's Zeitschrift 1867, I, S. 35 f.

128 (Bladz. 232).

De oudste getuigenissen aangaande de Schriften des N. T. Leid. 1866.

129 (Bladz. 232).

De ouderdom van het Johannesevangelie volg. de uitw. getuigenissen, Leid. 1867.

130 (Bladz. 232).

Adv. haer. L. III, C. 4, § 3. Nadat hij eerst van VALENTINUS, CERDO en MARCION gesproken heeft, zegt hij van de andere ketters: „Reliqui vero, qui vocantur gnostici, a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia, unusquisque eorum, cuius participatus est sententiae, eius et pater et antistes apparuit. Omnes autem hi multo posterius, mediantibus iam ecclesiae temporibus, insurrexerunt in suam apostasiam.”

131 (Bladz. 232).

„Valentinus enim venit Romam sub Hijgino; increvit vero sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum.”

132 (Bladz. 232).

Adv. Valentinianos, Cap. 4: „(Valentinus).... cuiusdam veteris opinionis semitam nactus astu colubroso viam delineavit. Eam postmodum Ptolemaeus intravit.” Ook de zoogenaamde PSEUDOTERTULLIANUS of de onbekende schrijver van Adversus omnes haereses bericht, dat PTOLEMAEUS na VALENTINUS opstond. Adv. omn. haer. Cap. 4: „Post hunc (scil. Valentinum) exstiterunt PTOLEMAEUS et Secundus haeretici.

133 (Bladz. 232).

Matthes t. a. p. bl. 27 beweert te recht dat uit de woorden van IRENAEUS kan worden afgeleid dat PTOLEMAEUS diens tijdgenoot was en omstreeks 185 leefde; om dat hij in de voorrede voor zijn geschrift tegen de ketters (§ 2) zegt, het gevoelen te zullen bestrijden van hen die in zijn tijd de dwaalleer verkondigen; en dit waren PTOLOMEUS en zijne aanhangers: τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον . . . ἀπαγγελοῦμεν.

134 (Bladz. 232).

Philosophumena VI:35, 36, vooral VII, 31, waar hij van den tegenstander van HERACLEON en PTOLEMAEUS, nl. BARDESANES, als zijn tijdgenoot spreekt.

135 (Bladz. 233.)

In de Homiliën treedt de ebionitische geest reeds milder voor den dag dan in de Recognitiones, zoo ten aanzien van de besnijdenis als van meer andere zaken. Zie hierover HILGENGELD, Die Clem. Recogn. u. Hom. 1848; Krit. Unters. üb. d. Evv. Justins, der clem. Hom. u. Marc. 1850; theol. Jahrb. 1850, I, S. 63 f.

136 (Bladz. 233).

T. a. p. S. 629.

137 (Bladz. 233).

Zie de bewijzen hiervoor aangebracht door SCHOLTEN, Getuig. bladz. 169—189.

138 (Bladz. 236).

Verg. het gezegde bl. 221. Hetzelfde geldt van de montanistische leer betreffende den parakleet. Stelt men dat de montanisten die leer aan het evangelie van Johannes hebben ontleend, dan blijft het onverklaarbaar dat wij van die leer bij geen der kerkelijke schrijvers van of vóór dien tijd iets vernemen.

139 (Bladz. 239).

ZELLER, t. a. p. S. 607 f.

140 (Bladz. 239).

SCHWEGLER, N. Ap. Zeitalter I, 46 f. en ZELLER t. a. p. 641 f. en „die Tüb. Schule“ in SYBEL's Hist. Zeitschr 1860, IV, S. 121 f. halen daarvan een tal van voorbeelden aan. Had

HOFSTEDE DE GROOT hier op meer gelet, hij zou niet beweerd hebben (t. a. p. 1867 bladz. 824), dat verdichtingen op naam van apostelen niet licht algemeen voor echt konden worden aangenomen.

141 (Bladz. 240).

Adv. Marc. IV, 5: „In summa constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.”

142 (Bladz. 240).

De carne Christi C. 3: „Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses alias corupsisses, confudisset te in hac specie evangelium Joannis.

143 (Bladz. 240).

T. a. p. C. 2 zegt hij te vermoeden dat MARCION de apostolische geschriften prijs gegeven had, opdat het zou blijken dat Kristus niet geboren en geen waar mensch was. Had MARCION dit werkelijk gedaan, dan kan hij ook het 4^{de} evangelie niet verworpen hebben, dat hem voor zijn kristologie van veel dienst geweest zou zijn.

144 (Bladz. 240).

De cultu feminarum I: 3. Verg. hier SCHOLTEN Getuig. bladz. 136.

145 (Bladz. 241).

Het eerste doet HOFSTEDE DE GROOT t. a. p. 1866, bladz. 614, het laatste KIRCHHOFER, Quellensammlung, S 469.

146 (Bladz. 241).

De beweesing van DE GROOT t. a. p. 1866, bladz. 473, dat HIPPOLYTUS wel degelijk tusschen VALENTINUS en zijne leerlingen onderscheid zou gemaakt hebben, wordt met recht door MATTHES t. a. p. bladz. 18, 19 met een beroep op Philosoph. VI, § 31 weersproken.

147 (Bladz. 241).

Zie over de uitdrukking bij BARNABAS: VOLKMAR, t. a. p. S. 110, 117 en over JUSTINUS: SCHOLTEN, Getuig. bladz. 24 vlg.

148 (Bladz. 242).

HOFSTEDE DE GROOT t. a. p. 1866, bladz. 632 en TISCHENDORFF, t. a. p. S. 11 f.

149 (Bladz. 243).

Theol. Jahrb. 1857, S. 237 zegt hij: „Man kann aus der Unbekantschaft Justin's mit dem Evangelium nicht geradezu auf seine Nichtexistenz schliessen, und wenn Justin seinen Dialog etwa um das Jahr 150 schrieb, so hindert nichts anzunehmen, dass das Evangelium schon damals existirte. DE GROOT had dus niet moeten zeggen, dat BAUR zooveel gebruik maakt van het argumentum e silentio, te meer daar hij er zelf niet vrij van is.

150 (Bladz. 243).

t. a. p. S 649: „Bei manchen der alten Zeugen wird das argumentum e silentio so stark, dass es nach allen Regeln der Kritik in einen positiven Beweis umschlägt.“

151 (Bladz. 243).

Over het sprookje vervat in de latijnsche voorrede voor een handschrift van het 4^{de} evangelie, het eerst door den kardinaal THOMASIIUS (Opp. omnia T. I, Rome 1747, pg. 344) ontdekt, zie OVERBECK in HILGENFELD's Zeitschr. 1867, I S. 63 f. en MATTHES t. a. p. bladz. 103 vlg.

152 (Bladz. 243).

Bij EUSEB. H. E. III, 40 zegt hij: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζήσης φωνῆς καὶ μενούσης. Het 4^{de} evangelie was immers ook een βιβλίον geen λόγια, zooals het door den schrijver zelf h. XX: 30 en door EPIPHANIUS, Haer.

LI, c. 3 4, 28 (*τίρεις ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς βίβλους*) genoemd wordt.

153 (Bladz. 243).

Dial. 102 zegt hij in overeenstemming met de synoptici maar in lijnrechte tegenspraak met het 4^{de} evaugelie, dat JEZUS in den lijdensnacht voor de rechtbank van PILATUS geen enkel woord gesproken heeft: *καὶ μήκετι ἐπὶ Πιλάτου ἀποκρίναςθαι μηδὲν μηδενὶ βουλομένου, ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ δεδήλωται.*

154 (Bladz. 244).

Zie de bewijzen daarvoor bijgebracht door SCHOLTEN, Getuig. bladz. 158 vlg.

155 (Bladz. 244).

Men denke aan het bekend gezegde van IRENAEUS III, 11, 9, dat het bestaan van vier kanonische evangeliën moet aangenomen worden, omdat er vier hemelstreken en vier hoofdwinden zijn en omdat de cherubs vierderlei gestalte hebben.

156 (Bladz. 244).

Te weten Adv. haer. III, 2, 9. Zie de bewijzen voor deze verklaring der woorden gegeven door SCHOLTEN t. a. p. 154 vlg.

157 (Bladz. 246).

HOFST. DE GROOT t. a. p. 1867, bladz. 854. Even te voren, bladz. 851, zegt de schrijver: „Ik wil de geleerdheid en opregtheid van hen, die dit Evangelie nog aan Johannes ontzeggen, niet betwijfelen; maar ik moet gissen, dat zij óf wiskundig zekere bewijzen willen hebben, die in de geschiedenis onmogelijk zijn te geven, óf, hetzij wetens hetzij onwetens, door een wijsgeerig stelsel verblind, vooraf hebben vastgesteld: het is niet van Johannes, want naar onze wereldbeschouwing kan het niet van hem zijn.

158 (Bladz. 246).

Wij zeggen daarom met HILGENFELD, Zeitschr. 1868, II, S. 224: "Das Richtige ist: wenn die Katholiker nicht helfen, so ist bei den Gnostikern vollends keine Hülfe zu finden."

159 (Bladz. 247).

Wie hiervan zich nader wil overtuigen, leze het behartigingswaardig gezegde van SPAETH, "Nathanael, Ein Beitrag zum Verständniss der Composition des Logos-evangelium," in HILGENFELD'S Zeitschr. 1868, II, S. 206 f.

160 (Bladz. 243).

Ueber den dogmat. Charakter des 3^{ten} Evang. in de theol. Jahrb. 1843.

161 (Bladz. 248).

Nach-apost. Zeitalter, 1846.

162 (Bladz. 248).

Die evangelien, ihr Geist, ihre Verf., und ihre Verhältniss zu einander cett.

163 (Bladz. 248).

Das Ev. Marcions und d. kan. Evang. d. Lukas, Tüb. 1846.

164 (Bladz. 249).

Later echter, toen VOLKMAR in de theol. Jahrb. 1850, bladz. 110 vlg. 185 vlg. en HILGENFELD krit. Unters. de oorspronkelijkheid van LUKAS boven MARCION beweerd hadden, heeft BAUR in een Aanhangsel van zijn "das Markusevangelie" 1851, S. 191—226 toegegeven, dat er een reeks van plaatsen is, waarbij de onderstelling, dat MARCION den tekst van LUKAS om dogmatische reden veranderd heeft, niet meer te weeren is.

165 (Bladz. 253).

Tegen HILGENFELD, das Markusevang. S. 4.

166 (Bladz. 254).

Krit. Unters. über d. Evv. Justins, der clem. Hom. und Marcions 1850.

167 (Bladz. 256).

Krit. Unters. S. 538.

168 (Bladz. 256.)

Das Markus - Evang. S. 128—133.

169 (Bladz. 256).

Zie BAUR's „Rückblick auf d. neuest. Unters. üb. d. MkEv.“ in de theol. Jahrb. 1853, S. 56—60.

170 (Bladz. 262).

De Schrijver handelt hierover in zijn Das Christenthum und. d. christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1860, S. 80 f.

171 (Bladz. 266).

Zie dit gevoelen nader verdedigd door BAUR tegen WEISSE in de theol. Jahrb. 1856, S. 193 f.

172 (Bladz. 266).

BAUR wijkt in zijn gevoelen over de apostolische vaders even ver af van SCHWEGLER die ze een al te ebionitiesch karakter toeschrijft, als van RITSCHL die in zijn oppositie tegen SCHWEGLER zóó ver gegaan was, dat hij zelfs HERMAS en JUSTINUS MARTYR tot aanhangers der paulinische richting maakte.

173 (Bladz. 267).

In een afzonderlijk geschrift: die Ignatiänischen Briefe

und ihr neuester Kritiker, Tüb. 1848 heeft BAUR dit gevoelen verdedigd tegen Ridder BUNSEN, die in een en 't zelfde jaar twee geschriften over dit onderwerp uitgaf: Die drei ächten u. die vier unächten Br. d. Ignatius v. Antiochië, Hamb. 1847 en Ignatius v. Ant. und seine Zeit, 7 Sendschr. An Dr. Neander, Hamb. 1847. Daarin had BUNSEN uit den syrischen, door CURETON bekend gemaakten tekst gepoogd, de echtheid van de brieven aan POLYKARPUS, aan de Efeziërs en aan de Romeinen aan te toonen. Maar BAUR bewijst, dat de syrische tekst niets boven den latijnschen vooruit heeft en dus de verdenking, welke op de latijnsch geschrevene brieven lag, blijft.

174 (Bladz. 270).

Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtl. Charakter, Leipz. 1863.

175 (Bladz. 270).

Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu, Leide 1862 en De drie eerste Evv. voor de rechtbank der moderne kritiek in MARONIER'S Bibl. v. Mod. Theol. 1866, bladz. 55—110.

176 (Bladz. 270).

Het oudste Evangelie, Leid. 1868.

177 (Bladz. 273).

Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, Stuttg. 1853.

178 (Bladz. 285).

H. W. MEYBOOM, Geschiedenis en Critiek der Marcus-hypothese, Amst. 1866. Bladz, 117.

179 (Bladz. 286).

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,

Leipz. 1864, S. 132. De schrijver verklaart op dezen grond de beknoptheid van het Markusevangelie, als een uit Mattheus en Lukas samengesteld geschrift, waarin het belangrijkste bijééngenomen is ten gebruike van een gemengden kring van lezers.

180 (Bladz. 287).

Dit stemt zelfs SCHOLTEN t. a. p. bl. 196—200 toe. MEYBOOM berekent t. a. p. bl. 164 vlg. en 166 vlg., dat bij Mattheus een derde gedeelte en bij Lukas nagenoeg de helft van Markus ontbreekt.

181 (Bladz. 291).

Theol. Jahrb., S. 511. Ook RÉVILLE erkent van deze methode het bezwaar, als hij de aanwijzing, wie van de twee, Mattheus of Lukas, de logia in den meest oorspronkelijken vorm bezit, een kwestie noemt die „altijd zeer duister blijven zal.” Zie MARONIER'S Bibl. v. mod. theol. bl. 100.

182 (Bladz. 296).

Verg. zijn Markusevangelie, S. 138, 144 f. Zie dit denkbeeld verder uitgewerkt door STRAUSS t. a. p., S. 132—134.

183 (Bladz. 298).

Zie behalve zijne vele andere geschriften zijn: Die Evangelien nach ihre Entstehung und geschichtlichen Bedeutung.

184 (Bladz. 299).

Zie ZELLER in HILGENFELD'S Zeitschr. 1865, IV, S. 404.

185 (Bladz. 305)

Dit is ook het gevoelen van MEYBOOM. Zie zijne: „Methode der evangelien-critiek” in het Theol. Tijdschrift 1868, V, bl. 502, 516.

186 (Bladz. 307).

NICOLAS, hoewel hij aan de Combinations-methode de voorkeur

geeft boven de overigen, erkent dat zij nog geen beslissende oplossing gegeven heeft, ja dat zij haar ook wel nooit geven zal, al heeft men de grootste verwachting van de scherpzinnigheid van den menschelijken geest. Zie zijne synoptische Evangelien, vert. door Dr. ROVERS 1863, bl. 72 en 79.

187 (Bladz. 307).

Der Kanon und der Krit. d. N. T. 1863, S. 179. Reeds in zijn geschrift: die Evangelien u. s. w. S. 41 verklaarde hij: „Ungeachtet alles Widerspruchs ist die Tendenzkritik, wie sie BAUR vertreten hat, wirklich der Mittelpunkt des neueren kritischen Zeitbewusstseins gewesen. — — Sie hat bis jetzt ihre Ueberlegenheit über jede entgegenstehende Gesamtansicht siegreich behauptet, welche dem Tendenz-Charakter der Evangelien durch eine äusserliche Vorstellung von der evangelischen Geschichtsbeschreibung zu entgehen suchte.“ Zelfs VAN VLOTEN kon, toen hij zijn Tubingsche school en hare hollandsche tegenstanders in 't jaar 1848 schreef, zich nog niet met de Tendenz-kritiek van BAUR vereenigen. Voor een goed deel is dit echter toe te schrijven aan een al te vluchtige kennismaking met BAUR's methode, zooals blijkt uit zijn beoordeeling van BAUR's behandeling van Lukas-evangelie. bl. 72; v. VLOTEN heeft daarbij verzuimd de betrekking van dit evangelie tot de anderen te verklaren, waarop ook BAUR (zie boven bl. 252) gewezen heeft.

188 (Bladz. 309).

ZEILER in SYBEL's Hist. Zeitschr. 1864, III, en in HILGENFELD's Zeitschr. 1865, III, 308 f. en IV, 385 f. Eveneens STRAUSS t. a. p. S. 132 f. — Prof. HOEKSTRA heeft een belangrijke verbetering gebracht in de aanwijzing van de verhouding zoo tusschen den eersten brief van Johannes tot het vierde evangelie als tusschen de beide brieven aan de Efeziërs en aan de Kolossenzen. Over het eerste schrijft hij in den jaargang 1867 (bl. 137 vlg.), over het laatste in den jaargang 1868 (bl. 597 vlg.) van het Theol

Tijdschrift. Tegen de eerste verhandeling is later Dr. OFFERHAUS opgekomen in een der nummers van het tijdschrift: *Waarheid in Liefde* van datzelfde jaar. Betreffende de genoemde pseudo-paulinische geschriften bewijst HOEKSTRA, dat het leerstellig verschil in die beiden vervat te groot is om de onderstelling van één en denzelfden schrijver toe te laten, zooals BAUR had gemeend. Naar zijn oordeel komt de schrijver van den brief aan de Efeziërs veel nader aan de homologoumena van Paulus dan de briefschrijver aan de Kolossenzen, al heeft ook gene Paulus' stelsel niet begrepen. Zie vooral bl. 603 en 647.

189 (Bladz. 312).

Met recht zegt ZELLER (in MARONIERS *Bibl. v. mod. theol. t. a. p.* bl. 287) van het geschrift van BAUR over de drieëenheid: "reeds als vrucht van geleerdheid beschouwd is het een werk, waarnaast ik uit al de werken onzer eeuw, die over dogmengeschiedenis handelen, geen tweede zou kunnen plaatsen."

190 (Bladz. 312).

Zóo DORNER in zijne *Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Chr.*, 2^e Ausg. Dl. I, S. 67, 71 en elders.

191 (Bladz. 313).

Zóo RETTBERG in de *Gött. gelehrte Anz.* 1839, S. 1769 f. Zie BAUR, *Lehr. d. Dr. Thl. I. Vorr.* S. XVI.

192 (Bladz. 313).

Lehrb. d. chr. DGesch., S. 5 en elders.

193 (Bladz. 314).

Vergelijk hierover de Voorrede van zijn *Dreieinigkeits* en zijn *Versöhnungslehre*, vooral *Lehrb. d. DG.*, S. 8—15.

194 (Bladz. 323).

De geschriften van MÖHLER, waartegen BAUR de zijne richtte,

waren de Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832 en de Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen d. Kath. und Protest., Mainz 1834.

195 (Bladz. 327)

Met recht mogt dus MÖHLER (Neue Unters., S. 126—135) daarop zeggen: „De voorstelling van BAUR, dat het zedelijk kwaad in 's menschen eindigheid gelegen is, strijdt tegen de leer des bijbels. Ook LUTHER en KALVIJN leeren geenszins als BAUR en SCHLEIERMACHER; maar KALVIJN zegt, evenals de bijbel, dat God sommigen tot het eeuwige leven, anderen tot den eeuwigen dood verordineerd heeft. Wenn man die geschilderte neue Theologie aus der altprotestantischen ableiten will, so erinnert dies Unternehmen an jene Künstler, die einem eine Erdbirne zeigen, und in einem Nu dieselbe als Spatz produciren“ — Bij al den warmen ijver voor het protestantisme, welke BAUR bezielde, was toch zijn verdediging der protestantsche leer bij wijlen zwak. Hiertoe behoort wat hij (Gegens. S. 302—366) zegt van het gezach der II. Schrift, waarin de protestantsche kerk een objektieven grond tegenover de katholieke zou hebben. Terecht beweert MÖHLER (N. Unters. S. 475, 484) dat die grond zeer aan 't wankelen gebracht wordt door de verschillende uitleggingen, welke de protestanten aan het schriftwoord geven. De fout van BAUR lag hierin, dat hij nog op hetzelfde standpunt als de katholieke kerk stond en voor het eene gezach een ander nam. Nu hij met het gezach der Kerk gebroken had, behoorde hij dit ook met het Schriftgezach te doen. Zeer juist merkt HASE in zijn Handboek voor protestantsche polemiek tegenover de roomsche kerk, bl. 8, op dezen strijd terugziende, het navolgende aan: „Had MÖHLER bij voorkeur de leer der Hervormers aangevallen, zoo verdedigden deze tegenschriften, die van BAUR en MARHEINEKE schenen ten minste te verdedigen, wat het protestantisme in zijn ontwikkeling, naar zijn

godsdiensigen inhoud geoordeeld, als een in der tijd natuurlijke maar thans verouderde antithese of als een vrucht der menschelijke zwakheid prijs te geven heeft.” — Ook ZELLER bij MARONIER t. a. p. bladz. 269 vlg. en bladz. 277 vlg. wijst met nadruk op de onhistorische methode, waartoe BAUR in zijn verdediging der protestantsche leer verviel; hij toont daarbij tevens aan, hoe BAUR reeds nu hegeliaansche begrippen met voorstellingen van SCHLEIERMACHER verbond. ZELLER heeft echter deze kennis geput uit de latere uitgave van 't jaar 1856, waarin BAUR dezen voortgang tot HEGEL gemaakt had. Ons stond echter slechts de eerste uitgave van 1833 en 1834 ten dienste, waarin de schrijver nog uitsluitend op SCHLEIERMACHER's standpunt stond.

196 (Bladz. 329).

Onze bronnen zijn hier: de Chr. Gnosis, S. 626 f., Lehre v. d. Versöhn, S. 614 f., Lehre v. d. Dr. III, S. 842 f. Vergelijk ook K. Gesch. d. 19^{en} Jahrh., S. 402 f.

197 (Bladz. 336).

Chr. Gnosis, S. 660 f., Lehre v. d. Versöhn, S. 628 f.' L. v. d. Dr. III, S. 872 f. en elders.

198 (Bladz. 336).

Zóo denken ZELLER bij MARONIER t. a. p. bl. 272 en elders en LANG in zijne Profeten van den nieuwen tijd in MARONIER's Bibl. v. mod. th. 1862 afl. 2, bl. 270 vlg. De laatste beweert zelfs dat de invloed van HEGEL op BAUR dien van SCHLEIERMACHER niet behoefde te verminderen; omdat de hoofddenkbeelden van SCHLEIERMACHER en HEGEL omtrent God en zijn betrekking tot de wereld „veel meer met elkander verwant zijn dan velen wel meenen.”

199 (Bladz. 339).

Te weten: prof. LANDERER in zijne Rede bei d. akad. Gedächtniszfeier in der aula zu Tübingen, geplaatst in de Worte

der Erinnerung an F. Chr. v. Baur, Tüb. 1861, S. 55, van wien ook de even later aangehaalde woorden zijn.

200 (Bladz. 342).

Vergelijk hierbij BAUR's verhandeling: Der Begriff d. christl. Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, mit Rücksicht auf RITTER's Gesch. d. christl. Philosophie in de Theol. Jahrb. 1846, S. 43 f. en 64 f. Ten aanzien van het bovengenoemd verschil tusschen de geschiedenis der kristelijke filozofie en de dogmengeschiedenis zegt de Schrijver S. 53: „Die Philosophie had es mit den Allgemeinen zu thun, als den wesentlichen Inhalt des Denkens, auch ihre Geschichte muss daher vor allen diejenigen Momente hervorheben, in welchen der allgemeine Process des denkenden Geistes sich entwickelt, sie fragt nicht sowohl, was dieses oder jenes einzelne Individuum gedacht und gesagt, als vielmehr wie in diesem oder jenem eine allgemeine Form des Bewusstseins ihren Ausdruck gefunden hat. Eben diess muss demnach auch die Aufgabe der Geschichte der christlichen Philosophie sein, ihr eigentliche Object können nur die allgemeinen, den zeitlichen Veränderungen des Dogmen zu Grunde liegenden Denkbestimmungen sein, während die Dogmengeschichte dieses Allgemeine zwar auch zu ihrem leitenden Gesichtspunkt machen muss, aber dabei noch die besondere Aufgabe hat, den verschiedenen Modificationen des Dogma in ihrer speciellen geschichtlichen Gestaltung nachzugeben.“

201 (Bladz. 343).

In zijn bovengenoemde verhandeling over de kristelijke wijsbegeerte in BRUNO BAUER's tijdschrift, bl. 381 vlg.

202 (Bladz. 345).

NEANDER: Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme 1818 en Kirchengeschichte, u. s. w. I, 2, S. 627 f. — MATTER: Hist. crit. du Gnosticisme, 1828.

203 (Bladz 347).

Later is BAUR in zoover van gevoelen veranderd, dat hij evenals UHLHORN in de nieuw ontdekte Philosophumena van HIP-POLYTUS het bewijs meende te vinden, dat het systeem van BASILIDES een evolutieproces bevatte en, wat zijn dualisme betreft, het midden hield tusschen het stelsel van MARCION en dat van VA-LENTINUS. HILGENFELD daarentegen (Theol. Jahrb. 1856, S. 86 f.) hield zich aan het vroeger door BAUR in zijn werk over de Gnosis, S. 210 f. uitgesproken gevoelen en komt in 't algemeen op tegen de waarde, welke door BAUR — te recht of ten onrechte? — aan de Philosophumena toegekend wordt. Zie BAUR's boven geciteerde Verhandeling over het systeem van BASILIDES, geplaatst in de Theol. Jahrb., S. 121 f. en zijn Das Christenthum d. 3 ersten Jahrh. S. 213 nt

204 (Bladz. 350).

Hij leerde dat de πίστις en de γνώσις in een zeer nauwen samenhang tot elkander staan: Strom. V, 1: Ούτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως, οὐδ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

205 (Bladz. 351).

S. 551 zegt BAUR: Der Antinonismus eines JOHANN AGRICOLA und seine Nachfolger ist ebenso bekannt, als der des MARCION und seiner Anhänger.

206 (Bladz. 351).

Eigenlijk noemt BAUR hem niet; maar hij is toch door hem bedoeld.

207 (Bladz. 359).

Lehre v. d. Dreieinigk. I, S, 4.

208 (Bladz. 362).

t. a. p. III, S. 11—16.

209 (Bladz. 364).

t. a. p. III, S. 889 f. „Philosophie und Theologie durchdringen

sich jetzt in dem Resultat, dasz Gott der dreieinige ist, oder vielmehr, was die alte Theologie als die innerste Substanz ihrer allein seligmachenden Wahrheit betrachtete, aber auch als Gegenstand eines überschwänglichen Geheimnisses, das der Glaube nur im Widerspruch mit der denkenden Vernunft sich aneignen könne, ist nun auf demselben Wege, dessen Ausgangspunct für die neuere Philosophie in der Kant'schen Kritik der Vernunft und ihrer Läugnung aller metaphysischen Gotteserkenntniss liegt, zum Grundgedanken alles spekulativen Wissens geworden. Was tiefsinnige Kirchenlehrer der alten und mittlern Zeit schon ahneten, aber nie in seinem letzten Grunde zu begreifen vermochten, wenn sie das tiefste Geheimnis der christlichen Offenbarung zum Gegenstande ihres Nachdenkens machten, und nur in dem Wesen des menschlichen Geistes, sofern er das Bild Gottes ist, eine Analogie dafür finden zu können glaubten, das das Trinitätsverhältniss wesentlich nichts anderes ist, als das Verhältniss, in welchem Gott als Geist zu sich selbst ist, hat jetzt die Philosophie durch die Consequenz des Gedankens als ihre eigenste Wahrheit anerkannt und festgestellt.»

210 (Bladz. 366).

De waarheid en hare kenbronnen, Amst. 1862, bl. 72.

211 (Bladz. 367).

In zijn: Wetenschap en Wijsbegeerte, Amst. 1857, bl. 29 vlg.

212 (Bladz. 368).

Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Stuttgart und Augsburg 1845, Bd. I, S. 31 f. zegt de schrijver: „In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen, von der Vernunft gegebenen Grundprincipiën. Was ich physische Weltbeschreibung nenne (die vergleichende Erd- und Himmelskunde), macht daher keine Ansprüche auf

den Rang einer rationellen Wissenschaft der Natur; es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen, als eines Naturganzen. — Einzelheiten der Wirklichkeit können nicht aus Begriffen abgeleitet (construirt) werden. Weltbeschreibung und Weltgeschichte stehen daher auf derselben Stufe der Empirie. Sie führen zur Klarheit und Einfachheit der Ansichten, zu Auffindung von Gesetzen, die in der Erfahrungs-Wissenschaft als das letzte Ziel menschlicher Forschung erscheinen.“ En S. 68: „Diese Behandlung einer empirischen Wissenschaft, oder vielmehr eines Aggregats von Kenntnissen, schlieszt nicht aus die Anordnung des Aufgefundenen nach leitenden Ideën, die Verallgemeinerung des Besonderen, das stete Forschen nach empirischen Naturgesetzen.“

213 (Bladz. 369).

Wetenschap en Wijsbegeerte, bl. 66, 67.

214 (Bladz. 369).

Zóo zegt ALEX. v. HUMBOLDT t. a. p. S. 33: „Die Thatsachen stehen minder vereinzelt da. Eine allgemeine Verkettung: nicht in einfacher linerarer Richtung, sondern in netzartig verschlungenem Gewebe, nach höherer Ausbildung oder Verkümmerung gewisser Organe, nach vielseitigem Schwanken in der relativen Uebermacht der Theile, stellt sich allmählig dem forschenden Natursinn dar.“ Zie ook OPZOOMER t. a. p. bladz. 97, 98.

215 (Bladz. 373).

In de Voorr. op de eerste uitgave van zijn Leerb. over de dogmengeschiedenis. Zie ook de tweede uitg. S. 19, 20.

216 (Bladz. 374).

Zóo zegt OPZOOMER (Wetensch. en Wijsb. bl. 77): „Als de waarneming te gelijk gedachte is, als het verstand met bewustzijn ziet, is de tegenstelling opgeheven tusschen wijsbegeerte en ervaring. Niet dat is haar bondgenootschap dat zij naast elkander

blijven staan, om elkander van tijd tot tijd behulpzaam te zijn. Zij moeten elkaar doordringen, in elkaar zich oplossen. Dan eerst zal de klagt verstommen over de handlangers, die slechts als mieren verzamelen" enz. Vergelijk hierbij BAUR's Lehre d. Dreieinigk, Bd. I, Vorr. S. IV, XIX.

217 (Bladz. 380).

Over de gnostiek in de Bibl. v. mod. theol. t. a. p. bl. 285, 286 over het sabellianisme enz. in zijn beoordeeling van BAUR's werk over de drieëenheid, geplaatst in de theol. Jahrb. 1842 S. 358—377. De schrijver slaat dáár een betere in-deeling van tijdvakken voor.

218 (Bladz. 381).

BAUR heeft over hem geschreven in zijne dogmenhistorische werken, inzonderheid in zijne Gegensätze, S. 59 f.

219 (Bladz. 389).

DORNER verzwakt de kracht zijner eigene bewijzen, als hij t. a. p. I, S. 71 spreekt van „onvolkomene vormen,“ waarin de eerste kristenkerk de goddelijke waarheid gehuld heeft, en als hij door zijn geheele geschrift heen die vormen een soortgelijke ontwikkeling en verandering laat ondergaan, als BAUR met het wezen van het dogme gedaan heeft. De schrijver speelt hier met de woorden: vorm en zaak of wezen. Hij moet dan ook zelf toestemmen (Th. II, S. 934) dat de dogmatiek der heerscheude kerk niet boven alle dwalingen verheven is geweest. Deze tegenstrijdigheid komt op meer plaatsen van zijn geschrift uit en wel zóo, dat hij, na eerst zijn gevoelen tegenover BAUR op hoogen toon te hebben staande gehouden, eindigt met zijn tegenpartij belangrijke concessie's te doen. Zóo bijv. bestrijdt hij eerst (I, S. 133) het gevoelen, dat bij de apostolische vaders zich nog ebionitisme vertoond heeft, en kort daarna (t. a. p. S. 191, 211) stemt hij dit toch ten aanzien van IGNATIUS toe. Elders (I, S. 645 in de noot) weert hij de

beschuldiging van inkonzekwentie af, door BAUR (Dreieinigk. I, S. 210) op ORIGENES geworpen, betreffende zijn leer van den zoon als hypostase nevens een eeuwige wereld. Om echter de tegenspraak, welke BAUR eerst recht doet uitkomen en tot zijn eigenlijk begrip tracht terug te brengen, op zijn wijze op te lossen, verandert DORNER (t. a. p. S 644) de voorstelling van ORIGENES willekeurig en smokkelt het woordje „sogeannte“ in. Wie — zóo mogen wij hier wel vragen — is hier objektiever in zijn voorstelling der historische feiten: DORNER of BAUR? Wij voor ons aarzelen geen oogenblik aan BAUR den palmtak der overwinning toe te reiken.

220 (Bladz. 390).

Zie Gnosis, S. 700 f., 707 f. en Lehre d. Dr. III, S. 890 f., 906 f., 928 f., 959 f.

221 (Bladz. 391).

Prof. PALMER verhaalt van BAUR, dat hij den morgen van zijn sterfdag, toen de klokken op het gewone uur luidden, om de menschen ter kerke te noodigen, uit een verdooving ontwakende plotseling zich herinnerde dat het advent was, opstaan en zich kleeden wilde, om naar de kerk te gaan. Zie de Worte d. Erinnerung, Tüb. 1861.

222 (Bladz. 409).

Zie de Inleiding van BAUR's geschrift die Epoch. d. kirchl. Geschichtsschr. Met juistheid merkt PIERSON („Een blik op de ontwikkelingsgesch. d. christ. kerk“ in de N. Jaarb. v. Wet. Theol. 1861, bl. 121 vlg) aan, dat zonder wijsbegeerte, zonder een bepaalde wereldbeschouwing geen historische kritiek noch enig pragmatische behandeling der geschiedenis, welke ook, mogelijk is en dat de geschiedschrijver, om niet tot volslagen willekeur te vervallen, een zeker oogpunt noodig heeft, waaruit hij de geschiedkundige feiten kan waarnemen. De methode der natuurwetenschappen

kan ook hier tot voorbeeld strekken. Zij dus, die tegenover de wijsbegeerte het recht der geschiedenis willen gehandhaafd hebben, dwalen grootelijks. Hun geroep: „raadpleeg de geschiedenis!“ wordt nu een bloote frase.

223 (Bladz. 409).

In zijn „Krit. Beitr. zur ältesten Kirchengesch.,“ Theol. Jahrb. 1845, S. 207 f.

224 (Bladz. 413).

Theol. Jahrb. t. a. p. S. 286 f „Die ganze Entwicklung der christliche Lehre gleicht auf diese Weise nur dem stets sich wiederholenden Stosse, mit welchen die menschliche Vernunft zwischen ihren eigenen natürlichem Trieb und das Christenthum wie ein Ball von der einen Seite auf die andere geworfen wird. Die Vernunft sucht immer in das Christenthum einzudringen und prallt doch immer wieder am Uebervernünftigen und Uebernatürlichen des Christenthums ab, es folgt immer wieder Stoss auf Stoss, das eine Element reagirt gegen das andere, und die Reaktion, wovon bei Neander immer wieder die Rede ist, ist so überhaupt der Hebel der geschichtlichen Bewegung.“

225 (Bladz. 414).

Theol. Jahrb. t. a. p. S. 233 f. Epochen S. 198 f.

226 (Bladz. 415).

Theol. Jahrb. t. a. p. S. 243 zegt hij: „Es wäre nur eine einseitige Betrachtung, wenn man in allem diesem nur einen Process der Auflösung und nicht ebensosehr den in der Tiefe sich entwickelnden Process eines sich neu aus sich selbst erzeugenden Lebens sehen wollte. Ein das der Fäulniss verfallene Leben wieder auffrischendes Salz (uitdrukking van NEANDER) gab es also auch schon damals, ein das Leben der Menschheit vor aller Fäulniss bewahrendes Salz aber gibt es ja auch in Christenthum nicht, dessen Geschichte ja gleichfalls in der Zeit vor der Reformation eine ganz ähnliche Auflösung

des religiösen Lebens aufzuweisen hat, wie die zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, woraus sich für die allgemein geschichtliche Betrachtung nur die Nothwendigkeit ergeben kann, in allen Perioden der Religionsgeschichte die Continuität desselben Geistes der Religion zu erkennen, der in gleichem Verhältniss sowohl schaffend als zerstörend, auflösend als einigend, in das Aeussere sich verlierend und aus ihm sich wieder in sich selbst vertiefend, durch alle Formen seiner endlichen Erscheinung sich hindurch bewegt. — Es kann für die geschichtliche Betrachtung nichts wichtiger seyn, als die Aufgabe, keine dieser beiden zusammengehörenden Seiten des geschichtlichen Entwicklungsganges, deren Ineinandersein erst das Wesen des geschichtlichen Processes ausmacht, über der andern zu übersehen und insbesondere Uebergangsperioden, in welchen das äussere Leben oft so vieles darbietet, was auf das sittliche Gefühl nur einen abstossenden Eindruck machen kann, nicht blos nach einem einseitigen Gesichtspunkt zu beurtheilen.

227 (Bladz. 415).

Epochen, S. 218. Zeer juist zegt BAUR: „Wie hätte das Christenthum mit dem Papstthum sich so innig verschmelzen können, wenn es nicht von Anfang an ein dem Papstthum verwantes Element in sich gehabt hätte? Der Protestant mag noch so tief auf den Katholicismus herabsehen, und ihn für eine unwahre Form des Christenthums erklären, es bleibt deswegen doch eine Erscheinungsform des Christenthums, die sich nur aus dem Wesen desselben begreifen lässt.“

228 (Bladz. 416).

Gesch. d. chr. Kirche, Bd. IV, S. 3: „Man nennt nicht ohne Grund die der Reformation vorangehende Zeit das Mittelalter, um damit den vermittelnden Charakter zu bezeichnen, welchen sie in ihrer Stellung zwischen der alten und der neuen Welt an sich trägt. Wie Vieles hatte also der Geist der Menschheit hinter sich, sobald er einmal auch nur an dem Ende des Mittelalters stand, in

welche weite und freie Sphäre sah er sich schon dadurch hineingestellt, wie Vieles hatte er von sich abgeworfen, das bisher nur hemmend und drückend auf ihm lag.“

229 (Bladz. 416).

Gesch. d. chr. Kirche t. a. p.

230 (Bladz. 421).

Vroeger (zie bladz. 419) had hij een verdeeling in twee perioden voorgeslagen. Maar na 1850 vond hij, daar de stof zich aanmerkelijk uitgebreid had, een drieledige beter, en zóo vormde zich voor de negentiende eeuw een bijzondere periode. Verg. K.G. IV S. 476 nt.

231 (Bladz. 422).

Nog moet hier vermeld worden dat in het vierde en vijfde deel enkele punten tweemaal behandeld zijn. Dit komt, doordat BAUR zelf zijn geschiedenis der XIXde eeuw reeds vroeger uitgegeven had, het vierde deel daarentegen eerst na zijn dood verscheen, zooals het in scriptis voorhanden was en wellicht door den schrijver nog niet in zulk een vorm was gebracht, als voor de pers vereischt werd.

232 (Bladz. 433).

Zie BAUR's opstel over SENEKA en PAULUS boven aangehaald. Voor 't overige weerlegt hij de sage aangaande de vermeende persoonlijke betrekking tusschen SENEKA als den vertegenwoordiger der heidensche en PAULUS als den repraesentant der kristelijke beschaving en het daarop gegrond gevoelen van AMEDÉE FLEURY (St. Paul et Sénèque, Recherches sur les rapports du philosophie avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant a travers le paganisme, Paris, 2 tom. 1853), dat de zedeleer van SENEKA uit den invloed der kristelijke leer van PAULUS zou te verklaren zijn. Hij wijst daartoe op het groote verschil dat, evenzeer als de overeenkomst in den tekst vermeld, tusschen de leer van SENEKA en het kristendom gevonden wordt, hierin vooral bestaande dat het dualisme, in het kristendom

opgeheven, door het stoïcisme niet is overwonnen. Zelfs luidt het resultaat van BAUR's onderzoek aldus „In het kristendom is het gevoel van afhankelijkheid van God en de wereldorde levendiger en inniger, de eisch tot zedelijke zelfkennis ernstiger en reiner, de bepalingen omtrent de betrekking van den een tot den anderen mensch milder en humaner, de idee eener algemeene verwantschap en verbroedering schooner en het geloof aan een toekomstend leven meer dan bij de stoïcijnen ontwikkeld tot een blijde hoop.

233 (Bladz. 441).

Het bovenstaande over het oorspronkelijk kristendom (geheel iets anders dan „de oorsprong van het kristendom“) hebben wij voornamelijk geput uit BAUR's *Das Chr. d. 3 ersten Jahrh.*, S. 1—41.

234 (Bladz. 445).

Verg. hierbij wat BAUR verder over deze zaak tegen UHLHORN geschreven heeft in zijn *Tübinger Schule*, S. 30 f.

235 (Bladz. 449).

Zie over het bovenstaande *das Chr. d. 3 erst. Jahrh.* S. 42—93.

236 (Bladz. 449).

Verg. over hetgeen hier volgt *das Chr. d. 3 erst. Jahrh.* S. 94—304.

237 (Bladz. 459).

In de *theol. Jahrb.* 1851, T. 538—594, waar BAUR het montanisme aan een opzettelijk onderzoek onderwerpt, gewaagt hij van SCHWEGLER, die de eerste grondige bearbeiding van het montanisme gegeven heeft in zijn werk: *Der Montanismus und d. Chr. Kirche des 2^{en} Jahrh.* Tüb. 1841. Hoewel SCHWEGLER belangrijke aanwijzingen gedaan en den samenhang van het montanisme met andere geschiedkundige verschijnselen, zooals het esseïsme,

de korinthische partij, het ebionitisme van Epifanius en de pseudo-klementinen treffend aangewezen had, ontbrak het bij hem nog aan een bevreedigende beschrijving van het montanisme zelf. Overigens acht BAUR, nu men eenmaal weet wat het montanisme is, de vraag naar de uiterlijke omstandigheden, waaronder het geboren is, tamelijk onverschillig en het gevoelen dat MONTANUS een geschiedkundig persoon zou geweest zijn door en door verwerpelijk.

238 (Bladz. 467).

Ofschoon het niet waar is wat HILGENFELD („BAUR's krit. Ur-gesch. d. Christus und ihre neueste Bestreitung“ in zijn Zeitschr. f. w. th. 1864, II, S. 113 f.) zegt, dat BAUR den geestelijken inhoud van het kristendom door het jodendom laat gaan, ongeveer zooals bij de Valentijnen KRISTUS door MARIA ging, namelijk als het water door een goot. De nieuwere onderzoekingen van KEIM (De geschiedk. waarde van Jezus, Leid. 1864), SCHÉRER (RENAN's leven van Jezus beoordeeld in de Bibl. v. Mod. Theol. Dl. III, bl. 468 vlg.) en anderen leeren ons, hoe het kristendom volgens de wet der ontwikkeling uit het jodendom voortgekomen is. Men zie over de betrekking van JEZUS tot de joodsche rabbijnen vooral HOEKSTRA's Ontw. d. zed. idee in de gesch. Amst. 1862, bl. 168 vlg.

239 (Bladz. 467).

Met SCHÉRER t. a. p. bl. 493 vlg. en LANG (Jezus van Nazareth in de Bibl. v. m. th. Dl. XII, bl. 358 vlg.) mogen wij aannemen dat de denkbeelden van JEZUS veel meer met de apokalyptische verwachtingen zijner tijdgenooten aangaande het messiasrijk samengegroeid waren dan BAUR aanneemt. Ook zijn godsbegrip steunde ongetwijfeld op de wereldbeschouwing van zijn tijd, het wonder er onder begrepen. Wij geven het dan ook HILGENFELD (Zeits. f. w. th. 1863, S. 328 f) tegen BAUR (t. a. p. 1860, S. 274 f. en NTliche Theol., S. 81) volgaarne toe, dat er meer verband bestaan heeft tusschen de messias-idee van DANIEL

en die van JEZUS dan BAUR heeft willen onderstellen. Zeer leerzaam betreffende het messias-begrip van JEZUS blijft nog altijd wat COLANI daarover in der tijd geleverd heeft in zijn geschrift: *Jezus Christus en het Messias-geloof zijner dagen*.

240 (Bladz. 467).

Wij scharen ons hier aan de zijde van HILGENFELD en anderen, wien ook Dr. B. TIDEMAN in zijn vroeger door ons aangehaald geschrift met eenige wijziging gevolgd is. HILGENFELD heeft namelijk eerst in zijn *Jüdische Apokalyptik* (1857), daarna in zijn opstel: *der Essäismus und Jesus* (*Z. f. w. th.* 1867, I, S. 97 f.), eindelijk in zijn: *Noch ein wort üb. d. Essäismus* (t. a. p. 1868, III, S. 343 f.) tegen ZELLER (*Die Philos. d. Griechen*, 2te Aufl. Th. III, Abth. II, Leipz. 1868, S. 234 f.) bewezen, vooreerst dat, indien het esseïsme onder den invloed van grieksche filosofie, inzonderheid van pythagoreïsche askeze en orphische mystiek gestaan had, de joodsche geestdrijvers, die altijd zoo afkeerig waren van de grieksche wijsbegeerte, zich daartegen wel verzet zouden hebben; ten tweede dat vele esseensche gebruiken beter nog verklaard worden uit de gewoonte der magi en uit de levenswijze der boeddhistische monniken. Het essenisme is van ouder dagteekening dan BAUR meent, zoodat niet de esseners uit de therapeuten, maar omgekeerd dezen uit genen hun oorsprong hebben, zooals dan ook ZELLER in bovengenoemde tweede uitgave van zijn belangrijk geschrift toegeeft. Vergelijk verder het door ons gezegde, bl. 113. — Over de wezenlijke betrekking echter tusschen JEZUS en de esseners van zijn tijd zullen latere onderzoekingen nog meer licht moeten verspreiden, ofschoon toegestemd moet worden dat men hiertoe reeds op een goeden weg is.

241 (Bladz. 467).

t. a. p. bl. 20.

²⁴² (Bladz. 468).

In zijn „Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tüb. Schule“ in de Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 280 f.

²⁴³ (Bladz. 473).

Woorden van LANG in zijne „Profeten van den nieuwen tijd“ in de Bibl. v. Mod. Theol. Dl. II, afl. 2, bl. 292.

²⁴⁴ (Bladz. 475).

Zóo schrijft hij in zijn opstel: „De wording van het Christendom“ (Bibl. v. mod. theol. 1863, afl. 4, blz. 398 vlg.). Tegenover zijn betuiging: In scheppende tijdperken, zooals die waarin het christendom ontstond, kunnen de tegenstellingen nevens elkander bestaan, zonder dat men zich altijd hunner vijandige houding bewust is,“ leze men de opmerkelijke woorden van ZELLER in zijn verhandeling over het oorspronkelijk kristendom, mede geplaatst in de Bibl. van mod. theol. 1868, afl. 5, bl. 423: „Zulke omwentelingen in het leven des menschedoms, als het ontstaan van een nieuwen wereldgodsdienst, worden nooit tot stand gebracht zonder hevigen strijd; en deze strijd wordt niet alleen gevoerd tusschen degenen, die zich aan de nieuwe schepping der geschiedenis aansluiten, en hen, die zich tegen haar verzetten maar ook onder de eerstgenoemden zal het altoos, en des te meer, naar mate haar taak meer omvattend en dieper ingrijpend is, tot tegenstellingen komen, die eerst na langen tijd vereffend worden, tot een verschil in opvattingen en beschouwingen, waaruit niet zonder ernstige wrijvingen een meer algemeene overeenstemming omtrent doel en wegen geboren wordt.“

²⁴⁵ (Bladz. 476).

Het oorspronkelijk kristendom t. a. p. bl. 385—471. Zie vooral bl. 435 vlg.

²⁴⁶ (Bladz. 488).

Bibl. v. mod. theol. Dl. VIII, afl. 3, bl. 320, 321.

247 (Bladz. 489).

Zóo zegt Dr. L. W. E. RAUWENHOFF in zijn kritiek over het handboek van NIPPOLD, in het Theol. Tijdschr. 1867, IV, bl. 485: „De theorie van BAUR van de immanent voortwerkende idee, hoe ook in haar recht tegenover het oppervlakkig pragmatisme, lijdt, mijns inziens, aan het groote gebrek, dat zij een accidens stelt zonder subjekt en dus ook de beteekenis van het subjekt niet kan waardeeren. Wat is de persoonlijkheid, wat de nationaliteit in BAUR's historiographie? Maar geef aan die idee haar eigen subjekt, haar denken weder, erken in de wet van ontwikkeling, waarnaar die idee zich voortbeweegt, het leven der menschheid die in die ontwikkeling haar eigen wezen ontvouwt, bepaal dit nader als eigen nationaliteit, die zich in al de gangen van het veelzijdig volksleven openbaart, erken de groote persoonlijkheid voor brandpunten waarin dit volksleven zich in de rijkste volheid samentrekt om van daar weer in hoogere mate van ontwikkeling uittestroomen en gij zult evenzeer het algemeene in het bijzondere als het bijzondere in het algemeene kunnen erkennen.

248 (Bladz. 491).

Bibl. v. mod. theol. Dl. II, afl. 2, bladz. 292. Zelfs nu nog, na de jongste onderzoekingen, behouden de woorden van OPZOOMER (in zijne brochure: wat dunkt u van den KRISTUS?): „niemand in den tegenwoordigen tijd is in staat een leven van JEZUS te schrijven“ hun waarde, ofschoon men de hoop op nieuwe ontdekkingen niet behoeft op te geven.

249 (Bladz. 497).

De waarheid en hare kenbronnen, bl. 78. De schrijver verdedigt daar de stelling „wonderen zijn onmogelijk“ tegen de beschuldiging van voorbarigheid, door DOEDES (Het regt des christendoms, bl. 73) en anderen ingebracht, en wijst verder aan dat de konzervatieve theologie nu en dan ook zelve van die stelling uitgaat, d. i. de subjektieve kritiek verlaat en tot de objektieve haar

toevlucht neemt. Op grond eener eeuwenoude ervaring der werkelijkheid is de mensch in staat de toekomst te voorspellen en het mogelijke en onmogelijke te bepalen. In genoemde stelling ligt dus geen *petitio principii*, zooals de tegenpartij meent, maar zij staat gelijk met een axioma dat, in zijn vorm een onbewijsbare stelling, toch niets anders is als het resultaat der ervaring. Volgens OPZOOMER is zij dus een bloot empirische stelling. STRAUSS daarentegen (*Das Leben Jesu f. d. d. Volk*, S. 147) noemt haar een dogmatische. „De dogmatische systemen,“ zegt hij, „komen hierin overeen, dat zij het wonder voor onmogelijk houden; de skeptische en kritische dat zij het voor onerkenbaar en onbewijsbaar verklaren.“ Van ditzelfde filozofiesch beginsel (niet: stelsel) als STRAUSS gaat ook BAUR uit, in zijn *Paulus* S. 96, zijn *Tüb. Schule* S. 13 f. en op vele andere plaatsen.

250 (Bladz. 499).

Zie zijn opstel: „Ueber d. gesch. Methode in der Erforschung des Urchristenthums in de Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, III, S. 429 f. Zijn gevoelen vond ondersteuning in R. BAXMANN's: „BAUR's spekulat. Geschichtsconstruction und der Wunderanfang des Chr.“ t. a. p. 1863. IV, S. 733 f. Beide mannen stredden tegen ZELLER die eerst anoniem in zijn: „Die Tüb. hist. Schule“ in SYBEL's *Hist. Zeitschr.* 1860, IV, S. 90 f. en in: „die hist. Kritik und das Wunder“ t. a. p. 1861, IV, S. 356 f., later onder zijn eigen naam in een epistel: „Zur Würdigung des RITSCHL'schen Erläuterung,“ t. a. p. 1862, III, S. 85 f. opzettelijk het gevoelen van BAUR verdedigd heeft. Zie HILGENFELD die deze gansche litteratuur in zijn tijdschrift, jaarg. 1864, II, S. 113 f. bespreekt. Van RITSCHL's bepaling van het wonder, met hetwelk zich later ook HOLTZMANN *Syn. Evv.* S. 510 vereenigd heeft, mogen wij met gerustheid zeggen: met zulk een onbepaaldheid, waarbij de wonderen niet erkend en ook niet betwijfeld worden, is noch het geloof noch de wetenschap gediend.

251 (Bladz. 501).

Al is het misschien waar, wat prof. TIDEMAN (Godg. Bijdr. 1866, bl. 913) zegt: „dat men bij moderne beschouwing van den Heer moet afzien van elke poging om uit de N. Testamentische Schriften op te maken, wat hij werkelijk geweest is, en dat dus op dit standpunt de slotsom van het eerste Leben Jesu van STRAUSS de eenig redelijke en welgegronde is,“ heeft de geachte schrijver toch geen recht zulks te beweerden op zijn supranaturalistiesch standpunt, waarop het ten eenenmale onmogelijk is een samenhangende voorstelling van het leven van JEZUS en van de eerste geschiedenissen des kristendoms te geven. — Vergelijk hiermeê PIERSON'S geestige weerlegging van DOEDES' onbillijke bedenkingen in zijn: De oorsprong der moderne Richting, 1862, bl. 48 vlg.

252 (Bladz. 503).

Een ongenoemde schrijver in zijn kritiek van BAUR'S theologischen arbeid, geplaatst in de Neue Evang. Kirchenzeitung van Jan. 1861 en overgenomen door Prof. TIDEMAN in de Nieuwe Jaarb. v. wet. theol. 1861, IV, bl. 434, ofschoon op een geheel ander wijsgeerig standpunt staande, roemt zijn stille, onverdoofbare geestdrift voor de wetenschap, het ernstige van zijn onderzoek, waarin nooit een zweem van frivoliteit was, dat altijd, verre van ligvaardige beweeringen, met zwaarwegende gronden tegen de traditioneele beschouwing optrad, en waarbij een ernstige waarheidszin, ook waar hij dwaalde, zich niet verloochende. Elders (t. a. p. 436) zegt hij: „BAUR heeft zwaar gewerkt; hij heeft den last en de hitte des daags gedragen, hij heeft niet willen en niet kunnen rusten, voor hij zich datgene wat hij als waarheid beschouwde geassimileerd had. Hij vorderde een gansche overtuiging vóór of tegen, gelijk hij ook naar buiten een gesloten, mannelijk karakter vertoonde. Wat echter zijn verscheiden tot een smartelijk verlies maakt voor geheel de duitsche wetenschap, dat is de hooge, streng wetenschappelijke maatstaf, waarvoor hij waakte zoowel tegen vriend als vijand. Deze

streng eischen deed hij het eerst aan zich zelf, en niemand, die tot oordeelen bevoegd is, zal ontkennen, dat er onder zijne nasporingen maar weinige zijn, die op zijn minst geen vruchtbare opwekking en rijke leering geschonken hebben.”

253 (Bladz. 504).

Zelfs ging hij in zijn vereering van het kristendom zoover, dat hij zonder de theorie van het wonder het bovennatuurlijk karakter van het kristendom meende te kunnen handhaven en een goddelijk leidend beginsel, een causaliteit te mogen aannemen, welke „über alles Endliche übergreift und eine wesentlich neue Reihe von Erscheinungen begründet.“ Treffend verdedigt LANG in een opstel getiteld „Zwei Urtheile über F. C. BAUR“ in HILGENFELD'S *Zeitschr. f. w. th.* 1861, S. 387 f. BAUR tegen de beschuldiging, door LANDERER opgeworpen, dat zijn voorstelling der religie zou neêrkomen op hetgeen men tegenwoordig noemt: de *moral indépendante*. Hij wijst daartoe op verschillende plaatsen in onderscheidene werken van BAUR, waar het kristendom geteekend staat nu eens met woorden van KRISTUS, als de onverdeelde overgave van het geheele gemoed aan God, dan weder met uitdrukkingen aan PAULUS ontleend, als de godsdienst der kindschap, der liefde en der vrijheid tegenover den geest der heidensche natuurdienst en der joodsche wettelijkheid.

254 (Bladz. 504).

Aan het slot van den vierden band zijner *Gesch. d. christl. Kirche*, dat tevens het slot uitmaakt eener in de jaren 1827—28 gehouden voorlezing, zegt BAUR: „Wer von dem göttlichen Geiste des Christenthums überzeugt ist, wird auch davon überzeugt sein, dass alle auch noch so freie Bewegungen doch zuletzt, wie ja auch unsere Zeit zeigt, immer wieder zur Anerkennung des Einen Göttlichen werden zurückführen müssen. Und wer sollte, wen er an der Hand der Geschichte das grosse Völkerleben kennen gelernt hat,

das sich um das Christenthum als seinen innersten und geistigsten Mittelpunkt bewegte, dadurch nicht mit einer Achtung für dasselbe erfüllt worden sein, die ihm wohl selbst die Speculation niemals mit einem solchen Eindruck geben kann?“ De schrijver verklaart ten slotte dat hij met zijne voorlezingen zich juist dit ten doel had gesteld, om door het beeld, 't welk hij van het verleden ophing dien indruk en dien eerbied voor het kristendom bij zijne toehoorders te wekken.

255 (Bladz. 506).

Deze opmerking betreffende NIEBUHR heb ik te danken aan Prof. R. FRUIN.

256 (Bladz. 506).

Zie RÉVILLE in zijn „Wording v. h. Chr. volgens de Tub. School“ in MARONIER'S Bibl. v. mod. theol. 1863, IV, bl. 401.

257 (Bladz. 509).

In de Revue Germanique, 1 Nov. 1863 overgenomen in MARONIER'S Bibl. v. mod. th. 1865, bl. 117.

258 (Bladz. 510).

Van de hollandsche theologische tijdschriften is het vooral *Waarheid in Liefde*, dat zich in den laatsten tijd tot taak schijnt te stellen, bij alle voorkomende gelegenheden, den arbeid van BAUR in een kwaad daglicht te plaatsen bij een publiek dat onbevoegd is het gewicht zijner uitspraken te beoordeelen. Op zeer ongemotiveerde wijze neemt het daartoe harde woorden, als van HELD (*Moderne Evangelisten*, enz. S. 134 f.) en klaagredenen, als van MERZ (*Die Jahrb. d. Gegenwart* 1845, S. 16) over; zie jaarg. 1866, Febr. bl. 144 vlg. en 1868, Mrt. bl. 216.

259 (Bladz. 511).

LANDERER en ZELLER roemen ook den stijl van BAUR. Met

recht. Want, uitgenomen op die plaatsen, waar zij door abstracte filozofische uitdrukkingen ontsierd is, is zijn taal vol geest, warm, opgewekt, smaakvol ten gevolge zijner klassische vorming. Zijn stijl is gemakkelijk, bewegelijk, rijk zonder gezwollenheid. BAUR stond dan ook in de duitsche theologische wereld bekend als een elegant geleerde, die allen onnoodigen ballast wist te verwijderen en datgene te releveeren, wat niet slechts tot bewijs maar ook tot opsiering der zaak dienen kon, in één woord: als een schrijver van veel smaak en van fijnen takt.

VERBETERINGEN.

Bladz. 13	regel 21	v. b.	staat: de smaak,			lees: den smaak.
" 14	" 2	" "	"	"	"	" aanvalt,
" 28	" 16	" "	"	"	"	" aanvult.
" 40	" 12	" "	"	"	"	" dat van.
" 54	" 8	" "	"	"	"	" karakters.
" 60	" 5	" "	"	"	"	" zijne.
" 110	" 21	" "	"	"	"	" 1818.
" 116	" 24	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 117	" 21	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 143	" 22	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 164	" 19	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 174	" 1	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 287	" 3	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 302	" 10	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 326	" 19	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 346	" 26	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 391	" 4	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 391	" 7	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 406	" 12	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 415	" 8	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 419	" 24	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 428	" 15	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 443	" 10	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 443	" 11	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 445	" 7	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 453	" 5	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 456	" 17	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 481	" 27	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 484	" 22	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 486	" 12	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 527	" 18	" "	"	"	"	" langdurigen.
" 535	" 11	" "	"	"	"	" langdurigen.

Bevestig

